

# PECADO Y GRACIA

JESUS SANCHO BIELSA

## *Introducción*

Al clausurar en 1946 el Congreso Catequístico Nacional de los Estados Unidos, Pío XII pronunció unas palabras repetidamente citadas: «Quizá el más grande pecado en el mundo de hoy sea que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado»<sup>1</sup>.

En nuestro tiempo la afirmación tendría que ser categórica y en modo alguno dubitativa; no señalando el proceso de degradación moral que se inicia, sino haciendo la crónica de incontables y manifiestas violaciones de la ley de Dios a plena luz del día.

Como eco de las palabras de Pío XII, Juan Pablo II ha denunciado la *muerte de la conciencia*: «El hombre contemporáneo experimenta la amenaza de una impasibilidad espiritual y hasta de la muerte de la conciencia; y esta muerte es algo más profundo que el pecado: es la eliminación del sentido del pecado. Concurren hoy muchos factores para matar la conciencia en los hombres de nuestro tiempo. Y esto corresponde a la realidad que Cristo ha llamado 'pecado contra el Espíritu Santo'. Este pecado comienza cuando al hombre no le dice ya nada la Palabra de la Cruz como el grito último del amor, que tiene el poder de rasgar los corazones»<sup>2</sup>.

Frente a la observación fenomenológica de esa radical pérdida del sentido moral, no podemos menos de recordar aquellas palabras del Evangelio: «El que de vosotros esté sin pecado, que tire la pie-

---

1. «Perhaps the greatest sin in the world today is that men have begun to lose the sense of sin» (Pío XII, *Radiomensaje* al Congreso Catequístico Nacional de Boston, sábado 26-X-1946, en *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 8, Poliglota Vaticana 1955, p. 288).

2. JUAN PABLO II, *Rasgad vuestros corazones* (Angelus 1-4-1979), en *Documentos Palabra* (1979), p. 119.

dra el primero» (Io 8,7). Es el reto de Cristo a los que le acosan para perderle poniendo como trampa el caso de la mujer adúltera. Cristo sabía que nadie puede confesarse inocente delante de Dios. Conforme a lo que dice la Escritura, «non est nec unus», ni uno siquiera (Ps 13,3; 52,4; Rom 3,10-12). San Juan hace notar que se marcharon uno tras otro los acusadores, dejando a Jesús solo y la mujer, de pie, en medio.

Pero más importante que la afirmación de la realidad del pecado es la proclamación de la gracia que lo desborda y enfrenta desde la grandeza de Dios: «Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia; ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum» (Rom 5,20-21).

Este binomio formulado por San Pablo resume de manera fundamental la historia humana y la historia de la salvación, situándonos en el centro de nuestro tema cuyo título es *pecado y gracia*.

Por lo tanto, existe el pecado y existe la gracia que lo borra y contrarresta. No todo es pecado. Ni tampoco todo es gracia, sino que coexisten paralelamente en diversos sujetos o en distintos momentos del mismo sujeto. Y al hacer estas afirmaciones tenemos la certeza de que la gracia de Dios puede más, como se ha revelado en el misterio de la Redención cristiana en el que el Amor se ha impuesto al pecado.

Vamos a desarrollar el tema haciendo algunas consideraciones.

## I. *Noción de pecado*

La noción de pecado es una categoría moral que se fundamenta esencialmente en una referencia teológica<sup>3</sup>. Del mismo modo que

3. Max Pohlenz sostiene que «el concepto de pecado, en sentido propio, que pone la ensencia en la desobediencia de Dios, es extraño a Grecia; ἀμαρτία no significa más que la falta moral, y es el cristianismo el primero que ha dado a la palabra su color religioso» (M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Goettingue 1947, p. 39; cit. en *Dictionnaire de la Bible*, Péché, 7, 40). Aunque no podamos esperar del helenismo clásico una noción elaborada del pecado, como la realizada por la teología desde la Revelación, la referencia a Dios está siempre presente de manera más o menos explícita en el vocabulario y noción de pecado. De ahí que exista una terminología religioso-moral reflejo de la realidad del pecado en la conciencia de todos los pueblos.

*Pecado* traduce el latín *peccatum* y parece proceder del sánscrito *ped*, que da origen al griego πᾶπτω y al *pessum* latino, con la significación de *caer*. El pecado es una caída moral. Este significado acompaña a los términos modernos *péché* (francés), *peccato* (italiano), *peccado* (portugués). En inglés, *sin*, y en alemán *Sünde*.

sin religión no existe propiamente la moral, no habría pecado sin Dios. La noción de Ser Supremo es consubstancial tanto al conjunto de la moral como al pecado en particular, y se nutren de ella. Sin referencia religiosa caeríamos en una *moral laica*, que no tiene soporte ni sentido, o en el llamado *pecado filosófico*, condeñado en 1690 bajo el pontificado del Papa Alejandro VIII<sup>4</sup>.

Este pecado filosófico estaba concebido como un pecado grave que, en aquel que ignora a Dios o de hecho no piensa en El, no constituiría ofensa a Dios ni pecado mortal que rompe la amistad con Dios, ni merecería la pena eterna. Más adelante veremos que la teología del pecado filosófico coincide en algún aspecto con la moderna *opción fundamental*, siendo un anticipo de ella en el siglo XVII por la afirmación de que un pecado grave no es ofensa de Dios hasta ser incompatible con la caridad<sup>5</sup>.

Siguiendo la tradición de San Ambrosio<sup>6</sup> y de San Agustín<sup>7</sup>, Santo Tomás de Aquino expresa la relación religiosa —antitética— del pecado, al definirlo: *Aversio a Deo et conversio ad bonum creatum*<sup>8</sup>; alejamiento de Dios por irse hacia un bien creado. La razón formal del pecado está en la referencia religiosa antitética del apartamiento de Dios ya que, siendo el hombre una *criatura*, depende

4. «Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum» (Decr. S. Oficio, 24-VIII-1690, en Dz 2291/1290).

No debe confundirse esta distinción entre pecado teológico y filosófico, con la consideración que hace Santo Tomás a propósito de la definición de pecado en San Agustín: «Dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem: praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 71 a 6 ad 5).

5. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Vecchi errori della nuova morale* (la scelta fondamentale), en *Studi Cattolici* 25 (1981) núm. 240, p. 90-91.

6. «Quid est peccatum, nisi praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum?» (S. AMBROSIO, *De paradiso*, 8,39 PL 14,292). Cfr. Santo Tomás, *Sum. Th.*, 1-2 q 73 a 1 obj. 1; 2-2 q 79 a 2 obj. 1.

7. «Peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquod contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (S. AGUSTÍN, *Contra Faust. manich.*, 22, 27 PL 42, 418). Cfr. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 19 a 4 sed c; q 21 a 1 sed c; q 71 a 2 obj. 4 y a 6 c; q 72 a 1 sed c; a 4 obj. 1 y ad 6; q 74 a 8 obj. 1; q 75 a 1 sed c; q 76 a 2 obj. 1; q 88 a 1 obj. 1; 2-2 q 43 a 1 obj. 1; q 79 a 2 obj. 2; q 99 a 2 obj. 1.

8. «Dicendum quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 86 a 4 ad 1).

de Dios su Creador que ha organizado el uso de nuestra libertad encauzándola mediante normas a las que *moralmente* tiene obligación de someterse.

¿Cómo se ha podido llegar a esta noción teológica de pecado?

## 1. Enseñanza de la Sagrada Escritura

Indudablemente la enseñanza básica en esta materia está en el relato de los orígenes cuando se nos cuenta la caída de los primeros padres, Adán y Eva. Dios creador, que al principio hizo el cielo y la tierra (Gen 1,1), y también al hombre (Gen 1,26-27), ha dispuesto el universo con sabiduría y amor, dirigiendo el curso de las cosas con leyes que las ordenan en su ser y en su actividad. Al hombre también, que, en su condición de criatura privilegiada, debe testimoniar ante Dios la fidelidad que le debe. Por eso Yahvé le pide una señal de acatamiento a su voluntad soberana: «Del árbol de la ciencia del bien (tôb) y del mal (ra<sup>c</sup>) no comas» (Gen 2,17).

El suceso es sobradamente conocido: instigados por la serpiente (el diablo, según Apc 20,2), que sopla en la ambición humana de explorar el secreto de Dios, el hombre no hace caso del precepto divino, enfrentando su voluntad con la de su Señor.

Si buscamos en este relato el término *pecado*, no aparece de ningún modo; si buscamos los elementos de la noción de pecado, ciertamente los tenemos. Dios, como ser soberano del mundo y de los hombres, tiene derecho a ser escuchado y obedecido por sus criaturas e impone un precepto a los primeros padres: no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Pero el hombre se rebela, quebrantando el precepto.

En consecuencia, la categorización suprema de bien (tôb) y mal (ra<sup>c</sup>) aparece en las primeras páginas de la Sagrada Escritura (cfr. Gen 2,9.17), a propósito de la intimación del precepto por parte de Dios; la categorización concreta de *pecado* para tipificar la conducta del hombre enfrentado a Dios, aparecerá más adelante.

Las investigaciones modernas ponen de relieve los términos que expresan de una forma u otra la idea de pecado, más allá de los seis o siete que se consideraban preferentemente hasta hace poco tiempo<sup>9</sup>. No obstante vamos a limitarnos al cuadro fundamental de

9. E. BEAUCAMP, *Péché*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplement, 7, 407.

vocabulario, que en el Antiguo Testamento está compuesto por los términos *httâ*, *'âwôn* y *pésa*<sup>10</sup>.

La palabra *hattâ*' (y derivados *hêt*, *hattâ'âh*, etc., que proceden de la raíz verbal *h t'*), en su sentido originario significa *echar en falta* (cfr. Job 5,24), *errar el blanco* (cfr. Jd 20,16).

*'Âwôn* (de la raíz *'w h*) significa *estar torcido* o encorvado, y expresa el *estado* de desviación, con uso preponderantemente moral-religioso.

*Pésa* significa *rebelión*; en el caso de uso moral-religioso, rebelión contra Dios, y muestra más que los otros dos vocablos el aspecto subjetivo del hombre pecador que se enfrenta a su Señor.

Como sucede tantas veces, el sentido primitivo sería el que le daba el uso vulgar y corriente en la vida del pueblo, pasando poco a poco —por un proceso de evolución semántica— a significar los contenidos de orden moral y religioso ya señalados. Sin embargo, advierte van Imschoot, conviene tener en cuenta que, si «el vocabulario, en particular la evolución de la palabra *hattâ*', puede dar la impresión de que el *sentido religioso del pecado* se ha desarrollado partiendo de una noción que primitivamente pertenecía al uso profano y jurídico..., dado que toda la vida social era, entre los antiguos, profundamente impregnada de religión, sería un error sostener que originariamente el pecado era únicamente un acto contrario a la costumbre, sin nexo alguno o relación con la divinidad, 'una acción que no se hace' (Gen 20,9, etc.) o 'no se hace en Israel' (2 Sam 13, 12). Porque la costumbre, que regula las relaciones de los hombres entre sí, también se halla sometida al control de la divinidad, que la impone y mantiene»<sup>11</sup>.

La versión de los Setenta, cuya influencia en la terminología del Nuevo Testamento es clara, traducirá estos términos hebreos relativos al pecado por dos vocablos fundamentales: *ἀμαρτία*, con sus variantes, y *ἀνομία*. De esta manera se va pasando a una concepción más unitaria del pecado, en el sentido de entenderlo como «lo que separa de Dios», a pesar de las diversas procedencias y significados inmediatos de las palabras<sup>12</sup>.

10. Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, p. 661 ss.; J. BAUER, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1967, p. 783 ss.; voz *pecado*, en *Enciclopedia de la Biblia*, t. 5, p. 938 ss.; voz *pecado*, en GER, t. 18, Madrid 1979, pp. 110 ss.; G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1965, ἀμαρτάνω.

11. P. VAN IMSCHOOT, *o.c.*, p. 665.

12. Cfr. S. LYONNET, *Péché* en *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 7, 481.

El término ἁμαρτία tiene una gran similitud de significación con el hebreo hattâ', expresando también un *error cometido*<sup>13</sup>. Aunque el vocablo pésa°, que significa *rebelión*, refleja lo formal del pecado que es la ofensa de Dios, contra quien se rebela *su criatura*, los términos hattâ' y ἁμαρτία, que son los más frecuentes, son acaso también los más significativos de la ruindad del pecado por cuanto revelan la honda miseria en que incurre el hombre que es, sobre todo, un ser racional.

Porque «el pecado es siempre un *derroche de nuestra humanidad*, enseña Juan Pablo II, el derroche de nuestros valores más preciosos. Esta es la auténtica realidad, aun cuando pueda parecer a veces, que precisamente el pecado nos permite conseguir éxitos. El alejamiento del Padre lleva siempre consigo una gran destrucción en quien lo realiza, en quien quebranta su voluntad, y disipa en sí mismo su herencia: la dignidad de la propia persona humana, la herencia de la gracia»<sup>14</sup>.

Ἄνομία, sin ley, responde más bien al término de ᾠδὼν, por cuanto sugiere que la soberbia del pecador prescinde de la norma divina contra la que se rebela por el pecado, erigiéndose en dueño y señor absoluto de sus decisiones y de su vida, al margen y en contra del derecho exclusivo que compete al Creador.

Justamente serán los términos más utilizados por el Nuevo Testamento. ἁμαρτία, y las formas emparentadas, aparecen más de doscientas veces; ἄνομία, que la Vulgata traduce por *iniquitas* con una carga semántica más fuerte, sale una veintena. Junto a éstos podremos leer παράβασις (10 veces) y παράπτωμα (15 veces).

Haciendo una valoración conjunta, digamos que el vocabulario no nos dice mucho, si lo consideramos en su materialidad filológica. No olvidemos, sin embargo, lo que tantas veces se ha dicho: que la Sagrada Escritura y la Revelación toda no es un código de metafísica, ni de moral, ni de ciencia, ni siquiera de historia, por más que reúna elementos de todos esos campos. La Revelación es, por parte de Dios, la historia de las misericordias divinas con el hombre, como historia

13. «Chez les auteurs classiques, le péché ἁμαρτία, *peccatum*) n'est le plus souvent qu'une erreur de jugement ou d'appréciation, un manquement aux usages et aux convenances ou, si c'est une faute morale, c'est généralement une faute assez venielle. Au contraire, l'hébreu hattâth, bien que répondant par l'étymologie au grec ἁμαρτία et au latin *peccatum*, désigne la perversion d'une volonté qui, nous éloignant de Dieu notre fin suprême, nous attire sa colère et nous constitue ses ennemis» (F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, I, ed. 38, Paris 1949, p. 252-253).

14. JUAN PABLO II, *El perdón de Dios Padre*, Homilía en la parroquia romana de S. Ignacio de Antioquía (16-III-1980), en *Documentos Palabra* 1980, núm. 72, p. 84.

de salvación; por parte del hombre es otra historia: la de prevaricaciones constantes y del pecado que envuelve a todos. En este sentido cabría esperar más, pero nunca la definición de pecado.

Situando, por tanto, el vocabulario en los relatos en los que se inscribe y en las referencias globales de la Revelación bíblica, nos ofrece los siguientes resultados:

a) El relato de los orígenes, aun a falta de los términos que posteriormente señalarán la existencia del pecado, describe el drama real de la historia humana cuando el primer hombre quiso *ser como Dios*, tomando su propia decisión en contra de la voluntad manifestada por el Creador, al que se debían por completo porque le debían todo. Esta postura de Adán y Eva los *distancia* de Dios, se ha producido una fractura en las relaciones familiares que los unía. Habiéndose apartado de El interiormente por la soberbia y exteriormente por la desobediencia, ahora intentan huir de su presencia (cfr. Gen 3,8). Y en adelante la conciencia les acusa de que se ha interpuesto un muro divisorio entre ellos y Dios (cfr. Is 59,2; Eph 2,14).

b) Ese apartamiento de Dios provocado por la desobediencia determina, en primer lugar, que la soberanía divina intervenga exigiendo una aclaración del suceso. Antropomórficamente el texto sagrado presenta a Yahvé como si ignorara la rebeldía de sus criaturas, y sale al encuentro del hombre huído, preguntando: «¿Dónde estás?» (Gen 3,9). En un diálogo breve que describe magistralmente la psicología del pecado —la vergüenza y el remordimiento—, el hombre ha de confesar su decisión lamentable y su conciencia consiguiente: «Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí». Dios le replicó: «¿Y quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer?». Y dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí». Dijo, pues, Yahvé Dios a la mujer: «¿Por qué has hecho eso?». Y contestó la mujer: «La serpiente me engañó y comí» (Gen 3,10-13).

Dios entonces impone una corrección de aquel desorden y de aquel abuso, castigando a los primeros padres en tal medida que el castigo alcanzará inexorablemente a toda la humanidad. Sólo su misericordia puede abrir la esperanza —imposible para el hombre por sí mismo— y le deja entrever un horizonte de salvación.

c) El instigador que se interpone entre Dios y el hombre ha sido denunciado por la mujer, cuya descendencia le vencerá (cfr. Gen 3,15), trastrocándose los papeles. La mujer, que es quien indujo al

pecado, será ahora la que aporte la salud. Eva será Ave, como reza el himno litúrgico<sup>15</sup>. En consecuencia el hombre puede *volver* a Dios, ya que Dios le ofrece su perdón.

d) De esta manera Dios recupera su señorío y el hombre habrá de encauzar su sometimiento, que antes recusó, bajo el imperio del dolor, de la enfermedad y de la muerte, despojado de cuantos regalos había recibido y que ha perdido por el pecado.

e) Con este acto de la tragedia original se ha consumado el *patrón* del pecado. En adelante, todo lo que tiene razón de pecado reproduce en síntesis esta experiencia desconcertante del primer pecado. En este sentido, y sólo en este sentido, el pecado original es un ensayo que imitarán todos los hombres: πάντες ἡμάρτον (Rom 3,23; 5,12), como versiones iteradas del enfrentamiento contra Dios. Y error, desvío, rebelión, son tres aspectos que se concentran de uno u otro modo en cualquier pecado (cfr. Ex 34,6 ss; Núm. 14,18; Ps 86,15; 103,8; Joel 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17).

Después de haberse abierto la fuente del pecado, la historia de las prevaricaciones comienza inmediatamente al matar Caín a su hermano Abel, derramando por vez primera sangre humana en un crimen fratricida (cfr. Gen 4,8). Y continuará de manera ininterrumpida hasta tejer una espesa red de orgullo, de sensualidad, de ambiciones incontables. En tal medida los pecados jalonan la historia humana que, «viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y que su corazón no tramaba sino aviesos designios todo el día, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y dijo: «Voy a exterminar de sobre la haz de la tierra al hombre que he creado» (Gen 6,5-7). Así justifica la Sagrada Escritura el cataclismo del diluvio.

Y la torre de Babel es otro símbolo del orgullo de los hombres y de la indignación divina (cfr. Gen 11,1 ss.), lo mismo que Sodoma y Gomorra lo son del egoísmo de la carne (cfr. Gen 19,1 ss.), y la historia de José con sus hermanos lo es de la envidia (cfr. Gen 37,1 ss.), y las dificultades de Israel en Egipto lo son de la ambición de poder y dominio (cfr. Ex 1,8 ss.), y las murmuraciones y desconfianza en Dios durante la peregrinación por el desierto lo son de la resistencia de la criatura a fiarse de Dios y abandonarse en sus manos (cfr. Ex 16,7 ss.; 17,2 ss.).

---

15. «Sumens illud 'Ave'/Gabrielis ore, /funda nos in pace/ mutans Evae nomen» (Himno de II Vísperas en el *común* de Santa María), Liturgia de las Horas.



Para no quedarnos sólo con este panorama tan sombrío, recordemos por contraposición dos momentos de la Revelación bíblica en los que, junto a la conciencia del pecado, el hombre muestra su confianza en la misericordia divina y su arrepentimiento sincero poniéndose de rodillas ante Dios, confesando humildemente su pecado y pidiendo perdón. Son el momento del *miserere* (Ps 50) y la oración de Daniel (Dan 9,4 ss.), por no citar más que dos pasajes bien conocidos.

El acontecimiento de la Alianza y promulgación del Decálogo en el Sinaí, cuando Yahvé reafirma los pactos previamente establecidos con Noé y Abrahán, es de una importancia decisiva para la maduración de la doctrina sobre el pecado, tal y como la presenta la Sagrada Escritura.

Sube Moisés al monte y allí escucha estas solemnes palabras: «Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Estas son las palabras que has de decir a los hijos de Israel» (Ex 19,5-6).

Tras la teofanía, que revela la tremenda majestad divina, Dios dicta a su pueblo el Decálogo (Ex 20,1-17), que es como el protocolo del compromiso recíproco entre Dios e Israel. Yahvé le protegerá y cuidará como a su pueblo, y ellos habrán de cumplir la voluntad de Yahvé. El pueblo se compromete a ello: «haremos todo cuanto ha dicho Yahvé» (Ex 19,8).

Habiendo inscrito Dios la ley natural en el corazón humano, la conciencia del pecado existe en todo hombre normal y en cualquier momento, puesto que es la propia razón la que descubre los actos que se oponen a esa ley. No obstante, podemos decir que la promulgación del Decálogo facilita el conocimiento claro de los pecados concretos que ofenden a Yahvé, aunque no estén tipificados con los términos específicos del pecado. Es significativo que, a partir de la apostasía de Israel (Ex 32), se multiplica también el uso de los términos que expresan la realidad del pecado (cfr. Ex 32,7.21.30-34).

De manera que la conciencia de Israel se irá esclareciendo poco a poco en su comportamiento ante Dios, que es un Dios Justo (Amós), un Dios Amor (Oseas), un Dios Santo (Isaías), un Dios Fiel a sus promesas (Jeremías), y *todo lo que ofende a Dios es pecado*. En efecto, al crecer el sentido de Dios, crece igualmente el sentido del pecado, por la estrecha relación que los une<sup>16</sup>.

16. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta* a los Obispos (25-1-1983) al presentar el *Instrumentum laboris* de la VI Asamblea del Sínodo de los Obispos.

## 2. Dimensión personal y social del pecado

A la luz de la Escritura podemos observar que, en la noción de pecado, aparecen dos perspectivas a primera vista contrapuestas. El relato del pecado original afirma no sólo la dimensión *social* sino una dimensión *universal* del mismo (cfr. Rom 5,12). Abarca a todos los hombres de todas las generaciones de la entera historia humana, con la única excepción de la Madre de Dios, que fue preservada de contraer esta mancha en virtud de los méritos futuros de su Hijo Jesucristo, Redentor del hombre.

Este pecado de los primeros padres fue un pecado personal cometido libremente por cada uno de ellos. Lo que ocurre es que, en su situación excepcional y por designio divino, el pecado de la persona inficionó a la naturaleza, que se nos transmite despojada de la gracia y de los otros dones. Al transmitirse a la posteridad por generación, ahora la naturaleza inficiona a la persona. Por eso se llama pecado de naturaleza<sup>17</sup>.

Santo Tomás lo explica con una consideración muy sencilla: «Todos los hombres nacidos de Adán pueden considerarse como un solo hombre, en cuanto tienen la misma naturaleza que reciben del primer padre, igual que en la vida civil todos los que forman parte de una comunidad son tenidos como un solo cuerpo, y la comunidad toda como si fuera un solo hombre... Así, pues, la multitud de hombres que provienen de Adán son como muchos miembros de un cuerpo»<sup>18</sup>. Y concluye diciendo que el pecado original sólo pertenece a la persona porque recibe la naturaleza del primer padre, razón por la que se llama «pecado de naturaleza»<sup>19</sup>.

Tenemos que concluir, pues, que el pecado de Adán fue una decisión libre personal por la que se apartaba del Bien inmutable, al

17. «Peccatum originale est primo et per se peccatum naturae, et per posterius personae; actuale autem est proprie peccatum personae quod per actum personalem incurritur» (SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d 20 q 2 a 3 ad 1). Con razón anota Billot: «Peccatum originale pro distinctiva nota habet quod sit peccatum, non personae, sed naturae» (L. BILLOT, *De personali et originali peccato*, ed. 5.<sup>a</sup>, Roma 1924, p. 139).

18. «Omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerati ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo... Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 81 a 1 c). Cfr. *De malo*, q 4 a 1 c; *Sum. Th.*, 2-2 q 58 a 5; 3 Supl., q 88 a 1 ad 1.

19. «Ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur *peccatum naturae*» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 81 a 1 c).

tiempo que prefería un bien percedero<sup>20</sup>, con el resultado de que la persona corrompió a la naturaleza<sup>21</sup>. Y así el hombre recibe la naturaleza con el defecto de la justicia original, que consiste en la privación de la gracia y es lo formal de este pecado heredado, junto con la privación de la integridad y, por lo tanto, la concupiscencia, como razón material<sup>22</sup>, viniéndole la corrupción desde la naturaleza a la persona. Por eso, aun siendo verdadero pecado, *inter omnia peccata minimum est*<sup>23</sup>, puesto que es voluntario con voluntad ajena<sup>24</sup>.

La dimensión social del pecado parece reafirmarse en las consecuencias que Israel soporta en la transmigración del pueblo elegido a Babilonia (cfr. 2 Cro 36,14 ss.).

Para Jeremías, un tema importante de su predicación profética está en el pecado del pueblo. Por eso lo denuncia con singular resonancia: «Un doble mal ha hecho mi pueblo: dejarme a mí, la fuente de aguas vivas, para excavar cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua» (Jer 2,13). Y en otro lugar: «Es una nación que no oye la voz de Yahvé, su Dios; que no acepta su corrección; ha perecido la fidelidad y ha desaparecido de su boca» (Jer 7,28).

«Han rechazado la ley de Yahvé de los ejércitos y han despreciado la palabra del Santo de Israel. Por eso se ha encendido la cólera de Yahvé contra su pueblo y ha tendido contra él su mano, y le ha herido» (Is 5,24-25), dice Isaías, justificando la sanción que

20. «In peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod *aversus* fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiae amisit; ex hoc vero quod *conversus* est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora. Sic ergo et in his quae ex eius stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originale iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur» (SANTO TOMÁS, *De malo*, q 4 a 2 c).

21. «In Adam persona corrumpit naturam; et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animae quam in essentia; sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias» (*Ibid.*, ad 5).

22. «Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 82 a 3 c). Con el bautismo se quita la mancha (elemento formal) por la infusión de la gracia, pero subsiste la concupiscencia (elemento material).

23. «Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate ipsius personae, sed voluntate principii naturae tantum» (SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d 33 q 2 a 1 ad 2).

24. «Peccatum originale habet culpa rationem ex hoc quod voluntarium est non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius» (SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 35 q 1 a 3).

aflige a todo el pueblo por su prevaricación, que parece también colectiva <sup>25</sup>.

En San Pablo la solidaridad del pecado es no sólo antropológica y universal (cfr. Rom 5,12 ss.), sino también del cosmos en cuanto tal: «La expectación ansiosa de la creación está esperando la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por la razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serían libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,19-21).

En otro sentido, el Señor revela a Saulo en el camino de Damasco la convergencia de solidaridad sobrenatural —correlativa a la del pecado—, que existe entre Cristo y sus discípulos: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Act 9,4). La luz interior debió quebrar la extrañeza de Saulo, dándole a entender con toda claridad que, si perseguía a los cristianos, perseguía a Cristo, en virtud de la solidaridad que relaciona estrechamente a los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, es decir, de la Iglesia.

Por fin el aspecto social del pecado ha quedado recogido igualmente por el Magisterio solemne del Concilio Vaticano II. Particularmente en el esquema de la Constitución sobre la Iglesia se decía: «Qui vero ad sacramentum Paenitentiae accedunt, veniam a misericordia Dei obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat» <sup>26</sup>.

Este inciso es una adición que encontramos en el esquema *De Ecclesia* reformado, distribuido a los Padres conciliares el 3 de julio de 1964. Se trata de un complemento al número 24 del esquema anterior, que no decía nada sobre el sacramento de la Penitencia. En la *Relación* se dice que el propósito de la Comisión ha sido

25. No estará de más advertir que no se corresponde con el contenido objetivo del mensaje revelado una interpretación colectivista de estos u otros pasajes, como si Dios no fuera justo dando a cada uno lo suyo y transfiriera pecado y responsabilidad desde el culpable al inocente. Las acciones son del supuesto (imputabilidad), que es el responsable de sus actos —porque son suyos tiene que responder de ellos ante Dios (responsabilidad)—, y, en consecuencia, es sujeto de atribución del pecado o de la virtud, del premio o del castigo.

La perspectiva social del obrar humano que aparece en algunos textos de la Sagrada Escritura debe entenderse principalmente, en mi opinión, como una prosopopeya o personificación del pueblo elegido, al que Dios se dirige amonestando, castigando, animando, igual que se hace con una persona particular. La responsabilidad, con todo, es de cada uno en singular, como autor del pecado o del acto virtuoso, haciéndonos acreedores al premio o al castigo.

26. CONC. VATIC. II, *Schema Constitutionis de Ecclesia* (3 jul. 1964), núm. 11, en ACV 3/1, p. 184.

subrayar el aspecto comunitario del sacramento de la Penitencia, sin querer entrar en cuestiones discutidas <sup>27</sup>.

Que este aspecto comunitario o social se refería también al pecado, se pone de manifiesto en un *Modo* que pedía completar el inciso de la *reconciliación con la Iglesia*, añadiendo esta otra frase: *quam peccando vulneraverunt*. Se admitió la enmienda y entrará en el texto promulgado de la Constitución. Se introdujo además la expresión que hace constar que el pecado es *ofensa de Dios* <sup>28</sup>.

Como resultado de las enmiendas, el texto definitivo quedará así: «Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, et quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat» <sup>29</sup>.

Detrás de esta redacción se advierten las preferencias de los que buscaban recalcar la dimensión social de la Penitencia —y del pecado—, como se deduce de las expresiones *reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt*.

Es bien sabido que, desde los tiempos del carmelita Bartolomé de Xiberta <sup>30</sup> y del jesuita Maurice de la Taille <sup>31</sup>, el tema de la reconciliación con la Iglesia como *sacramentum et res* de la Penitencia ha sido objeto de numerosas discusiones a favor y en contra <sup>32</sup>.

Los menos partidarios de la teoría de estos autores quisieron que

27. «Pro sacramento poenitentiae Commissio insistere voluit in aspectum communitarium, quin tamen sententiae controversae dirimantur» (*Ibid.*, Relatio de núm. 11, olim núm. 24, en ACV 3/1, p. 197).

28. «23. Pág. 32, lín. 16: Addatur: 'reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt et quae eorum...».

Resp.: Additio admittitur. Addatur: veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinent» (CONC. VATIC. II, *Schema Constitutionis de Ecclesia*, caput II: De populo Dei. Modi a Patribus conciliaribus propositi, a Commissione Doctrinali examinati, en ACV 3/6, p. 98, ad núm. 11).

29. CONC. VATIC. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, núm. 11.

30. B. DE XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia, Roma 1922.

31. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Paris 1931.

32. Cfr. C. MC AULIFFE, *Penance and reconciliation with Church*, en *Theological Studies* 26 (1965) 1-39. Como venimos diciendo, el propósito de la Comisión Doctrinal del Concilio era recalcar el aspecto comunitario del pecado y del sacramento que lo perdona (cfr. n. 26 y 27), no entrando en las cuestiones debatidas por los teólogos. Esta de la «reconciliación con la Iglesia» como *sacramentum et res* de la Penitencia es una de ellas. En consecuencia, el Concilio no quiere dirimir nada. A pesar de todo, no parece congruente con la enseñanza de la *Lumen gentium*, como algunos quieren concluir (cfr. P. Adnès, *La Penitencia*, Madrid 1982, p. 205 ss.), y lo que para muchos había sido un logro importante del que ya sacan o podrían sacar consecuencias —alguna tan novedosa como la reviviscencia en la Penitencia—, puede quedar relegado al capítulo de una hipótesis, que tuvo su interés en descubrir y recuperar aspectos realmente valiosos en el sacramento, pero nada más. El tiempo lo dirá.

se subrayase, antes, que el pecado ofende a Dios. Nadie duda de que existe una jerarquía en la referencia teológica —o por mejor decir, antiteológica— del pecado, y en este sentido el término directo del pecado es Dios: el pecado ofende a Dios y es contra Dios. Aunque no es menos cierto que, por la solidaridad sobrenatural del Cuerpo Místico, el pecador, cuando peca, ofende por redundancia también a la Iglesia de la que es miembro.

San Buenaventura pregunta a quién se debe satisfacer por el pecado, y afirma: «Quoniam peccator ipsum offenderat et etiam damnicaverat eius Ecclesiam; commisit Dominus iudiciariam potestatem super peccatores rectoribus Ecclesiae et in eos compromisit tanquam in arbitros, ut sic innotescat voluntas Dei poenitentibus per sacerdotes, et per illos imponatur poena peccatoribus, et Domino satisfiat *principaliter* et Ecclesiae *per consequens*. Unde satisfactio proprie de peccato fit ipsi Deo, tamen *per* Ecclesiam et *in* Ecclesia»<sup>33</sup>.

De todos modos, la Comisión advierte explícitamente que no quiere intervenir en las discusiones de los teólogos, pretendiendo únicamente poner de relieve ese aspecto innegable del sacramento, que acaso estaba menos considerado.

Junto a esta dimensión social del pecado, la Sagrada Escritura enseña de manera no menos clara la dimensión personal. En el salmo de David que ha quedado como modelo de oración humilde y contrita, se marca con énfasis la dimensión personal del pecado con trazos que podrían estimarse exclusivos: «Contra ti, contra ti sólo pequé» (Ps 50,6). También en Jeremías, no obstante su consideración marcadamente social del pecado, y en Ezequiel, se destaca la relación personal del pecado, sin transferencia de culpa a los demás (cfr. Jer 17,10; 31,29-30; Ez 14,12 ss.).

A propósito del proverbio: «Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren la dentera», recordado ya por Jeremías, el profeta Ezequiel enseña: «Por mi vida, dice Yahvé, que nunca más diréis este refrán en Israel. Mías son las almas todas, lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá» (Ez 18,3-4 ss.; cfr. 33,10-20). El capítulo todo es un alegato en defensa de la responsabilidad personal, desarrollando afirmaciones similares que encontramos, por ejemplo, en el Pentateuco: «No morirán los padres por la culpa de los hijos, ni los hijos por la culpa de los

33. S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d 15 part. II, a 1 q 2 concl.

padres; cada uno sea condenado a muerte por el pecado suyo» (Dt 24,16).

¿Cómo resolver esta aporía, en la que aparentan ser puntos contrapuestos el carácter personal y la dimensión social del pecado?

A pesar de lo sensibilizado que está el hombre moderno a sobrevalorar la dimensión social del pecado; a pesar de que no es raro oír hablar de *pecado social*<sup>34</sup>, tenemos que afirmar que el pecado en sí mismo considerado es siempre un acto personal realizado por la voluntad libre de un ser que se decide por su egoísmo, frente al derecho del Creador. Como escribe Santo Tomás, «el acto del pecado es algo personal»<sup>35</sup>.

La denominación de *pecado social* no parece afortunada, por tanto, si se atiende a su naturaleza antropológico-moral, que siempre nos remite a una voluntad libre e individuada<sup>36</sup>.

Bien lo han comprendido algunos autores que cuidadosamente evitan tal terminología. En una colaboración que se titula: *el pecado, mal social*, Raimundo Spiazzi habla de la repercusión social del pecado, pero afirma al mismo tiempo: «Todo acto humano es estrictamente personal en su génesis y en su valor. Procede de la raíz última del espíritu, por elección de la razón y decisión de la voluntad y expresa la íntima capacidad del hombre, por la cual él se 'automueve' desde el interior, consciente y libremente, y no sólo es movido desde el exterior: capacidad que es sustrato de la personalidad»<sup>37</sup>.

Hay actos pecaminosos, sin embargo, que tienen especiales *consecuencias sociales* a causa del mal ejemplo o del escándalo (cfr. Mt 18, 6-7), o por los efectos y repercusiones que originan, o porque son ejecutados *in solidum* por dos o más personas. Cualquiera calcula con facilidad la redundancia de una injusticia que alcanza a una familia o a una nación, así como la incidencia que tiene en la comunidad hu-

34. El *Instrumentum laboris* de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos también menciona el pecado social (cfr. núm. 8 y 13).

35. «Actus peccati aliquid personale est» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 87 a 8 c).

36. «Es verdad que no hay culpas, pecados colectivos. La culpabilidad ante Dios es personal, es un hecho de conciencia. Claro que en las situaciones deficientes sociales que se crean, y que pueden dañar a muchos, todos tenemos parte» (B. JIMÉNEZ DUQUE, *Universal vocación a la santidad en la Iglesia*, en *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia* (BAC), Madrid 1966, p. 753). «Así aparece claro el error del llamado 'pecado colectivo'; el pecado siempre es personal, dependiendo de la voluntad libre de cada hombre que pone el acto pecaminoso, aunque el mismo acto se realice por muchos o incluso por todo un grupo social» (R. GARCÍA DE HARO, *Pecado*, en GER, 18, Madrid 1978, p. 112).

37. R. SPIAZZI, *El pecado, mal social*, en VARIOS, *Realidad del pecado*, Madrid 1962, pp. 178-179.

mana una ley contraria al derecho natural. En estos casos son patentes las consecuencias sociales del pecado, y lo hemos visto en la propia Revelación.

Tanto la perspectiva social como la personal parecen estar presentes en estas palabras de Juan Pablo II: «El Salmista habla aún más claramente: 'Tibi soli peccavi', 'contra Ti sólo pequé' (Ps 50,6). Ese 'Tibi soli' no ofusca todas las otras dimensiones del mal moral, cual es el pecado en relación con los otros hombres, en relación con la comunidad humana. Sin embargo, 'el pecado' es un mal moral de *modo principal y definitivo* en relación con Dios mismo»<sup>38</sup>.

De modo expreso lo dice el Papa en la reciente Carta dirigida a los Obispos: «En la raíz de los males morales que dividen y destrozan la sociedad está el pecado. Toda la vida humana se presenta, por tanto, como una lucha frecuentemente dramática entre el bien y el mal. Solamente si se elimina la raíz de los males se puede conseguir una reconciliación válida. Por tanto, la conversión personal a Dios es, al mismo tiempo, el mejor camino para la renovación estable de la sociedad, ya que en todo acto de verdadera reconciliación con Dios por medio de la penitencia está intrínsecamente presente, junto a la dimensión personal, también la dimensión social»<sup>39</sup>.

### 3. Los catálogos del pecado

Siguiendo con la lectura de la Sagrada Escritura, quiero llamar la atención sobre los catálogos o listas de pecados que con bastante frecuencia salen en el Nuevo Testamento. No se trata del usual relato de un pecado concreto que va apareciendo en la sucesiva historia de la Revelación bíblica, sino de aquellos pasajes en los que de forma conjunta se describen los cuadros posibles o reales de miseria moral en que incurrían o pueden incurrir los hombres.

Estas descripciones se refieren a veces a la situación moral de la sociedad con que se tropieza el cristianismo, manifestando la conciencia de las dificultades para evangelizarla; otras, es una advertencia de la situación que deben evitar los propios cristianos, que son los destinatarios de los escritos apostólicos.

El trasfondo es siempre la ley natural y el Decálogo<sup>40</sup>, que com-

38. JUAN PABLO II, *El pecado* (Angelus del 16-II-1980), en *Documentos Palabra* 71 (1980), p. 83.

39. JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos* (18-2-1983) al enviarles el *Instrumentum laboris* del VI Sínodo de Obispos, en *Ecclesia* (5 de marzo 1983), p. 8.

40. «La moral chrétienne étant édiflée sur la base de l'Ancien Testament, la terminologie est assez uniforme. Le décalogue en forme le cadre avec ses préceptes



ponen la norma fundamental para el comportamiento del hombre ante Dios y ante sus semejantes. Al amontonarse en las listas pecados con diversos matices y variantes parece destacarse la gravedad casi inimaginable de lo que es capaz la criatura humana. En ocasiones se podría pensar que son incluso exageradas tales relaciones, porque ni la moderna casuística llegaba a tanto.

A raíz del sermón de la montaña y en contraste con las bienaventuranzas encontramos una secuencia de avisos que Jesús hace perfeccionando la ley antigua (cfr. Mt 5,17-48). Y no mucho después el relato de San Mateo nos ofrece una discusión con los fariseos acerca de lo puro y lo impuro, momento que el Señor aprovecha para puntualizar que «del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. Esto es lo que contamina al hombre» (Mt 15,19-20), sentencia Jesucristo. En el lugar paralelo de San Marcos la enumeración es todavía más amplia (cfr. Mc 7,20-21).

Será San Pablo, sin embargo, quien pinte con toda energía el cuadro de depravación de la sociedad de la que se hace eco. En la Carta a los de Roma, tras una introducción de censura realmente grave al mundo gentil (cfr. Rom 1,18 ss.), trae la lista que tipifica la miseria del hombre y en ella se pueden contar hasta veintiún títulos (cfr. Rom 1,28-32).

Catálogos más reducidos se hallan en Rom 13,13; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 12,20-21; Gal 5,19-21, que trae el reverso de los frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza; Eph 4,31; 5,3-5; Col 3,5-9; 1 Tim 9-10; 6,4-5; Tit 3,3.

Casi tan grave y numerosa como la de la Carta a los Romanos es la descripción que hace el Apóstol en la Carta segunda a Timoteo, previniéndole de los peligros que acaecerán en los últimos tiempos: «Habrá hombres egoístas, avaros, altivos, orgullosos, maldicientes, rebeldes a los padres, ingratos, impíos, desnaturalizados, desleales, calumniadores, disolutos, inhumanos, enemigos de todo lo bueno, traidores, protervos, hinchados, amadores de los placeres más que de Dios, que con una apariencia de piedad niegan su poder. Guárdate de esos» (2 Tim 3,2-5). Y todavía podríamos citar otros pasajes (1 Petr 4,3; Apoc 21,8; 22,15, etc.).

---

positifs (amour de Dieu et du prochain, obéissance aux parents) et ses préceptes négatifs (interdiction de l'idolâtrie, du meurtre, des péchés de la chair, du vol, du mensonge et des désirs mauvais)» (F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, ed. 38, Paris 1949, p. 560).

En lo tocante a estas listas queremos decir que los primeros cristianos, cuando leían o escuchaban los textos del Nuevo Testamento, los conocían y tenían conciencia de los vicios y pecados en los que puede incurrir el hombre, puesto que son clasificaciones y censuras de la Revelación.

Cosa distinta es la sistematización de la terminología teológico-moral, que conoce la definición de pecado *original* y pecado *personal*, pecado *actual* y pecado *habitual*, pecado *grave* o *mortal* y pecado *venial*, pecado de *comisión* y de *omisión*, *interno* y *externo*, de *pensamiento* y *deseo* o de *obra*, etc. Esto será el resultado de una elaboración teórica más tardía. En consecuencia, y aun teniendo en cuenta las circunstancias de persecución, fervor primitivo para vivir la vocación cristiana en medio de tantos riesgos, protección mutua de los fieles entre sí dado que eran comunidades pequeñas y se conocían fácilmente, etc., la valoración del sacramento de la Penitencia en los primeros siglos no puede prescindir de estos factores que son verdaderamente importantes para enjuiciar algún punto en cuanto al ejercicio del sacramento ya desde el principio.

## II. *La definición de pecado*

La Revelación bíblica nos ofrece la doctrina básica sobre la realidad y la naturaleza del pecado, por más que no tengamos en la Sagrada Escritura una fórmula que podamos designar como definición del pecado. Algunos querrían verla en el texto de Isaías, ya citado: «Vuestras iniquidades han hecho una separación entre vosotros y vuestro Dios» (Is 59,2); pero no pasa de ser un rasgo más de los muchos que, por el relato o la terminología, manifiestan que la acción libre que llamamos pecado «aparta de Dios», separa de Dios, ofende a Dios. Por lo demás, esto va incluido en las mismas palabras que expresan la realidad del pecado: *hattâ'*, *‘âwôn*, *pésa'*, después que con una evolución semántica conveniente han pasado del uso vulgar profano a una utilización de carácter preferentemente religioso y moral.

### 1. Los Santos Padres

En los Padres de la Iglesia, por el contrario, se ve muy pronto una preocupación por explicar la naturaleza del pecado. Orígenes, desde una posición más teórica, y Tertuliano, a causa de sus preocu-

paciones montanistas, son los primeros en abrir el debate. Con todo, los que imprimen su huella en la tradición medieval que sistematiza la doctrina del pecado con los datos de la Sagrada Escritura y de la Tradición, van a ser San Ambrosio y San Agustín.

La definición de San Ambrosio: «*Praevaricatio legis divinae et caelestium inobedientia praeceptorum*», junto con la de San Agustín: «*Factum vel dictum vel concupitum aliquod contra aeternam legem*», serán repetidas una y otra vez por los tratadistas medievales. Pero la impresión que se tiene es que, aun siendo cierta la influencia, se veneran como piezas valiosas de museo. La influencia de San Agustín, sobre todo, desborda la frase concreta y es preciso señalar otras aportaciones, como veremos. Si no se tiene en cuenta esta observación, se podría decir que el Angélico y la tradición teológica que le sigue han elaborado su propia definición, que se ha hecho de dominio común. Como es bien conocido, para la escolástica el pecado es «*aversio a Deo et conversio ad creaturas*»; apartamiento de Dios por irse a las cosas creadas.

## 2. Santo Tomás

Esta definición se atribuye comúnmente a Santo Tomás, pero no es de Santo Tomás. *Está* en Santo Tomás. Los elementos están. *Aversio* y *conversio*, en su morfología substantiva o verbal, y con los complementos diversificados que los acompañan, forman un binomio constantemente utilizado por el Angélico para explicar la naturaleza del pecado.

En lo que yo conozco, la mayor aproximación a la definición teológicamente popularizada se encuentra en el Comentario a las Sentencias, donde dice acerca de la contrición: «La contrición de los pecados debe ser por lo que apartan de Dios (*avertunt a Deo*); el irse a la criatura (*conversio ad creaturam*) no requiere contrición, si no hay alejamiento de Dios»<sup>41</sup>.

Otra fórmula muy semejante a ésta sale en la Suma Teológica al señalar que, en el pecado mortal, se dan dos cosas: el alejamiento

41. «*Contritio debet esse de peccatis secundum quod avertunt a Deo; quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit*» (SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, d 17 q 2 q<sup>a</sup> 6 obj. 2). Hemos advertido en otro lugar (cfr. J. SANCHEZ, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Pamplona 1979, p. 254), y lo repetimos aquí, que el Comentario a las Sentencias, de Tomás de Aquino, es una sorpresa y una fuente de la terminología teológica.

de Dios (*aversio a Deo*) y el irse a un bien creado (*conversio ad bonum creatum*)<sup>42</sup>.

El arraigo y la utilidad de la alternancia *aversio-conversio* se revelan cuando, para hablar de la justificación, emplea el mismo binomio, ahora invertido: «En la justificación se necesitan dos cosas: el alejamiento del pecado (*aversio a peccato*), y la vuelta a Dios (*conversio ad Deum*)»<sup>43</sup>.

Sobre un detalle de la definición confiesa Santo Tomás que el aspecto formal del pecado, es decir, el término *aversio*, lo toma de San Agustín: «todo pecado mortal se produce por el apartamiento (*per aversionem*) de la ley divina, según se desprende de la definición de San Agustín»<sup>44</sup>. Lo que sucede es que en la definición no sale el concepto de *aversión*. ¿Se trata de una traducción operada por Santo Tomás sobre la definición agustiniana, o es que depende de otra fuente?

Excepto en los lugares citados, en los que no está formalmente la definición clásica de pecado pero está insinuada, si se quieren reducir sus elementos a una definición formal, el Angélico no utiliza más esas expresiones, sino éstas: «*Aversio ab incommutabili bono, conversio ad commutabile bonum*»<sup>45</sup>. Por lo tanto, es clara la dependencia de otra fuente, sólo que, en este caso, la fuente es también San Agustín.

Recordemos este pasaje en el que el Obispo de Hipona emplea literalmente el binomio *aversio-conversio*, así como su desarrollo en la doble referencia del pecado: «La voluntad, pues, cuando se adhiere al bien común e inmutable, alcanza los bienes principales y perfectos del hombre, siendo ella misma un cierto bien intermedio. En cambio, la voluntad alejada del bien inmutable y común y vuelta a su propio bien, o a uno exterior o a uno inferior, peca... Así ocurre que de ningún modo son malos los bienes que apetecen los pecadores, ni tampoco la voluntad libre que sabemos con certeza debe ser conatada entre los bienes intermedios. El mal está en que la voluntad se

42. «In peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 88 a 1 c).

43. «In iustificatione duo sunt necessaria: scilicet aversio a peccato, et conversio ad Deum» (SANTO TOMÁS, *In Ps* 50,1).

44. «Omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina; ut patet per definitionem Augustini» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 74 a 8 obj. 1).

45. «In peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum» (SANTO TOMÁS, *De malo*, q 4 a 5 obj. 3) «In peccato mortali sunt duo: scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 86 a 4 c). Cfr. también *Quodl.*, 6 q 9 a 2 c.

aparta del bien inmutable (*aversio eius ab incommutabili bono*) y se vuelve a los bienes mudables (*conversio ad mutabilia bona*). Y como este alejamiento y adhesión inversa (*aversio et conversio*) no es por fuerza sino voluntaria, le acompaña la pena, digna y justa, de la miseria»<sup>46</sup>.

El vocabulario utilizado por Santo Tomás evoca este pasaje de San Agustín. Sólo con sustituir *malum* por *peccatum*, tendremos la definición corrientemente utilizada por el Angélico.

La definición de San Agustín como «hecho, dicho o deseo contra la ley eterna», quizá sea más teológica y metafísica, aunque para su comprensión hace falta saber lo que es la *ley eterna*. El Doctor de Hipona es consciente de ello, y a continuación explica cómo Dios Creador y Ordenador del universo ha impreso en las cosas un ordenamiento que hay que observar y no se puede conculcar<sup>47</sup>. La terminología del «alejamiento del bien inmutable» atiende más al componente de la libertad humana y su papel en el pecado, al tiempo que, dentro de la abstracción que supone toda definición, expresa de modo más concreto el término *a quo* y el término *ad quem*.

La tradición teológica ha buscado una reducción práctica del patrimonio agustiniano que utiliza Santo Tomás, quedándose con la definición ya sabida: *aversio a Deo et conversio ad creaturas*.

### 3. Naturaleza específica del pecado

El pecado actual se mueve entre dos posiciones antitéticas pero inseparables: alejamiento de Dios y elección de un bien creado. ¿Qué es primero como elemento formal del pecado, la *aversio* o la *conversio*?

---

46. «Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit: atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est; quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit ut neque illa bona quae a peccatoribus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus; sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur» (S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 19,53 PL 32, 1269).

47. Cfr. supra nota 7.

La pregunta se la hizo Santo Tomás, dándole esta solución: «El pecado consiste principalmente en la voluntad». Por eso, atendida la *intención* o desde una consideración psicológica, habrá que decir que, en algunos pecados, es primero la elección del bien creado porque es lo primero que se busca. En otros, en cambio, será antes el alejamiento de Dios, porque eso es lo que se pretende<sup>48</sup>. Y si pensamos además que el mal nunca puede ser objeto de la voluntad, que siempre persigue el bien, hay que afirmar que el alejamiento de Dios está fuera de la intención del pecador<sup>49</sup>.

Lo cual no puede entenderse en el sentido de que, si no se intenta expresamente ofender a Dios, no hay pecado. Hay pecado mortal en aquel acto que supone desprecio directo de Dios o del prójimo, y también cuando, a sabiendas y queriendo, cualquiera que sea el motivo, el hombre elige algo gravemente desordenado; en esta elección hay un desprecio del precepto divino que aparta de Dios y hace perder la caridad, como enseña la Declaración *Persona humana*, rectificando la aplicación errónea de la opción fundamental que han hecho algunos autores<sup>50</sup>.

Santo Tomás parece haber adivinado este error de algunos moralistas recientes, y explica las consecuencias del acto humano malo

48. El título del artículo reza: «Quid (in peccato actuali) sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum». Y responde: «Peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur; et ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quae non est principaliter intenta, sed praeter intentionem consequitur ex inordinata conversione. In peccatis autem in quibus directe intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum» (SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d 5 q 1 a 2 ad 5).

49. «In quolibet peccatore aversio a Deo est praeter intentionem: quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum, in quo est ad Deum assimilatio» (SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d 5 q 1 a 2 ad 5).

50. «Sunt etiam qui eo usque progressi sunt, ut affirmant peccatum mortale, quod hominem a Deo seiungat, habendum esse tantummodo recusationem directam et formalem, qua quis Deo vocanti sese opponat, vel cum quis, sui solius amans, penitus deliberateque excludat proximi amorem. Tunc videlicet solum illi dicunt intercedere 'optionem fundamentalem', id est decisionem voluntatis, quae totam personam humanam obstringat, quaeque requiratur ut mortale existat peccatum... Secundum Ecclesiae doctrinam, peccatum mortale, quod Deo opponitur, non continetur sola recusatione formali et directa praecepti caritatis; illud enim invenitur etiam in hac oppositione contra verum amorem, quam prae se fert quaevis deliberata transgressio uniuscuiusque legis moralis in re gravi... Peccat, igitur, homo mortaliter non tunc tantum, cum eius actus procedit ex directo contemptu Dei et proximi, verum etiam cum ipse sciens et volens, quacumque ex ratione, eligit aliquid graviter inordinatum. In hac enim electione... iam continetur despicientia praecepti divini: homo se ipsum deflectit a Deo et caritatem amittit» (S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA LA FE, Declaración *Persona humana* (29-XII-1975), en AAS 68 (1976) 88-89, núm. 10).

con esta premisa que resume su argumentación: «Actus malus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati». Y lo razona así: «Es pecado aquel acto que se realiza por un fin cuando el acto no está debidamente ordenado a aquel fin. El orden al fin se mide por una regla, que en las cosas de la naturaleza es la misma naturaleza que inclina a tal fin... En los agentes que tienen voluntad la regla próxima es la razón humana, siendo la ley eterna la regla suprema. Por tanto, cuando el acto del hombre camina al fin según el orden de la razón y de la ley eterna, el acto es recto; si se desvía de esta rectitud, se dice que es pecado. Por lo dicho se ve que el acto voluntario es malo en cuanto se aparta del orden de la razón y de la ley eterna, así como todo acto bueno concuerda con la razón y la ley eterna. Conclusión: el acto humano, por el hecho de ser bueno o malo, tiene razón de rectitud o de pecado»<sup>51</sup>.

Si nos preguntamos por la ontología del *pecado actual* en sí mismo, tenemos que decir que formalmente consiste en el alejamiento de Dios, que es lo que especifica una acción como pecado, hasta el punto de que la distinción entre pecado mortal y pecado venial radica en esta diferencia: si hay o no alejamiento de Dios<sup>52</sup>. La elección de un bien creado viene a ser elemento secundario, aunque genéticamente o en la intención pueda ser lo primero. Santo Tomás lo expresa en términos claros y de modo constante en diversos escritos: la aversión de Dios es lo formal; la elección del bien creado es lo material<sup>53</sup>.

51. «Peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habeat debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinatur in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae: et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 21 a 1 c).

52. «Remissio culpae... fit per coniunctionem ad Deum, a quo aliquialiter separatur culpa. Sed haec separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale; nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 87 a 1 c). De ahí que el pecado venial no exija contrición: «quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit» (SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, d 17 q 2 q<sup>a</sup> 6 obj. 2).

53. Sobre el pecado original dice: «In peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad

Igualmente, y dentro del tratamiento de la Penitencia sacramental, al hablar sobre la remisión de la culpa, dice: «Culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum: sed... aversio a Deo est ibi sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale»<sup>54</sup>. Solución que aprovecha para afirmar que, si hay una secuencia de alejamiento de Dios-pecado mortal-reato de pena eterna, hay otra correlativa que es elección de un bien creado-pecado mortal-reato de pena temporal<sup>55</sup>.

Desde otro punto de vista el pecado es *privación*, y consiste en la falta de rectitud correspondiente a la voluntad, reglada por la norma divina de la ley eterna, que se participa en el hombre por la ley natural. El derecho divino positivo, entre otras cosas, determina, completa, perfecciona y desarrolla la norma dentro del ámbito de la Revelación.

Como es sabido, todo pecado procede de la voluntad y sin voluntariedad no hay pecado, como no habría pecado si no hubiera norma divina a la que se opone la voluntad<sup>56</sup>. Pero también la voluntad viene reglada inmediatamente por la inteligencia, que le descubre y manifiesta el orden superior que la criatura tiene que respetar. Si no hay ley, por tanto, la libertad de elección puede moverse con plena indiferencia y dominio de sus decisiones, sin que se produzca ningún desvío. Pero si la libertad quiere invadir el campo del precepto divino y prescinde de él por el capricho de un bien creado que apetece la voluntad, inexorablemente se produce un torcimiento o desvío frente a la ley de Dios. Hay una *aversio a Deo*, a causa del deseo no dominado por la libertad verdadera, que habría decidido el sometimiento al orden impuesto por Dios en la creación, en el que queda comprendido con imperativo moral el hombre. Al enfrentarse a ese orden, por la preferencia de un bien creado que apetece mi voluntad

---

bonum commutabile» (SANTO TOMÁS, *De malo*, c 4 a 2 c). La misma terminología le sirve para justificar la definición agustiniana del pecado, que comprende, por un lado, lo que es como la materialidad del pecado y substancia del acto humano: *dictum vel factum vel concupitum*; de otro, lo que es como su formalidad: *contra aeternam legem*, que pertenece a la razón de mal (cfr. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 71 a 6 c).

54. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 86 a 4 ad 1.

55. «Remoto autem formali cuiuscumque rei, tollitur species: sicut, remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo, simul cum reatu poenae aeternae. Remanet tamen id quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum. Pro qua debetur reatus poenae temporalis» (*Ibid.*).

56. Excepcionalmente la norma puede ser putativa, es decir, que la voluntad libre se oponga a una ley que se cree que existe (eso está prohibido y es pecado), aunque de hecho no sea así. Es el pecado sólo *formal*, una acción que no es pecado material u objetivo fuera de la conciencia.



y no he querido dominar, se ha producido el pecado: *conversio ad bonum creatum*.

El pecado, sin embargo, en cuanto realidad física, es algo positivo<sup>57</sup>, aunque por ese desajuste o desvío de la norma, que está por encima del hombre encauzando su libertad, carezca de la rectitud debida. Ahí está la privación del bien debido a la libertad: en *desviarse de su fin* y de la *regla divina* que la defiende y la sostiene. Por eso ha dicho Santo Tomás con frase afortunada: «el pecado es signo de libertad, pero no es la libertad»<sup>58</sup>.

#### 4. Dimensión teológica del pecado.

Es frecuente al estudiar el pecado valorando sus implicaciones en la Encarnación del Verbo, medirlo no por parte del agente finito que es el hombre, sino por la referencia teológica del término ofendido, Dios. Santo Tomás sostiene que, desde esta valoración, el pecado es una ofensa infinita, habida cuenta de la Majestad infinita de Dios al que se hace la injuria.

El texto más conocido, más breve y matizado, es el de la Suma Teológica cuando plantea la necesidad de la Encarnación para redimir al hombre<sup>59</sup>; pero hay precedentes ya en el Comentario a las Sentencias, donde desarrolla más el tema. Aquí, si la dimensión del pecado como *aversio* es infinita, es finita en cuanto *conversio*. Esta consideración viene completada atendiendo a las posibilidades de la penitencia que contrarresta al pecado y tiene asimismo dimensión infinita por tres capítulos: la gracia que la nutre, la misericordia de Dios que actúa en el corazón del penitente, la pasión de Cristo que fue la pasión del hombre-Dios y tiene, en consecuencia, un cierto valor infinito<sup>60</sup>.

57. «Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 72 a 1 ad 2). Cfr. q 75 a 1 c y ad 1.

58. «Velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum» (SANTO TOMÁS, *De veritate*, q 22 a 6 c).

59. «Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfaciens haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 1 a 2 ad 2).

60. «Offensa infinita est ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis; et similiter etiam actus paenitentiae habet infinitatem ex parte gratiae, quae est Dei similitudo, et in virtute divinae misericordiae operans, quae infinita est, quamvis ex parte actus nostri sit finita. Habet etiam efficaciam ex virtute passionis Christi, quae infiniti valoris quodammodo est, inquantum fuit passio Dei et hominis» (SANTO TOMÁS, *In IV Sent.* d 14 q 2 a 1 sol 1 ad 4).

También en la cuestión disputada *de veritate* recurre a esta argumentación de la ofensa infinita contra Dios y contra su ley: «Al situar su fin en una realidad temporal, como hace el que peca mortalmente, antepone la criatura al Creador, amando más a la criatura que el Creador. Y como Dios excede infinitamente a la criatura, el que comete un pecado mortal infiere una ofensa infinita a Dios por razón de su dignidad injuriada, ya que se desprecia a Dios y a su ley»<sup>61</sup>.

Necesitaríamos conocer la esencia divina para saber qué es el pecado; pero de Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es<sup>62</sup>. Por eso no somos capaces de evaluar adecuadamente el pecado en su dimensión real. Ni la condenación eterna del infierno, ni los castigos y dolores todos de la historia universal o personal de cada hombre, nos dan la medida exacta, sabiendo que en el mismo castigo eterno de los réprobos aparece la misericordia, porque castiga *citra condignum*: menos de lo merecido<sup>63</sup>.

Acaso la referencia más aproximada sea la Cruz de Cristo, el Hijo de Dios, que muere para pagar y reparar «el pecado del mundo» (Io 1,29). Probablemente es más difícil de entender ese misterio de amor que consiste en que, «a quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros para que en El fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5,21).

El hecho de que el Inocente haya de pagar con el suplicio de la Cruz la maldición que pesa sobre la humanidad, con la que se ha solidarizado al asumir nuestra carne, puede de alguna manera expresarnos el abismo de malicia que se esconde en el pecado. Se explica que Santo Tomás nos hable de una cierta malicia infinita «porque hemos ofendido a la Majestad de Dios». La criatura ha pospuesto a su Creador, despreciando su dignidad y su voluntad manifestada en las normas con que regula y apoya la libertad del

61. «Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori proponit, iniuriam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporalí finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum praeponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantibus mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodammodo iniuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et eius praeceptum» (SANTO TOMÁS, *De veritate*, q 28 a 2 c).

62. Cfr. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 3 prol.

63. «In damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliquid allevians, dum punit citra condignum» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 21 a 4 ad 1).

hombre, para que no se pierda en una imposible ambición de independencia.

En definitiva sólo el sentido de Dios nos acerca a una valoración justa del pecado, al sentido del pecado. Pero, al pecar, y en cada pecado, se pierde el sentido de Dios, insensibilizando cada vez más la conciencia. El proceso de degradación se hace irreversible, a no ser que la gracia de Dios se interponga para ayudar al hombre y hacerle reaccionar tomando el camino de la conversión.

### III. *La negación del pecado*

El fenómeno moderno de la creciente sociedad secularizada ha conducido a ignorar, por lo menos, y aun a negar, la realidad del pecado. El hombre de nuestro tiempo no siente la menor preocupación por aquella confesión bíblica de la corrupción universal: «omnis quippe caro corruperat viam suam» (Gen 6,12). Todo lo contrario: quiere borrar a Dios y borra el pecado para vivir el loco sueño de su libertad sin norma alguna.

Fenómenos como el mito nietzschiano de la «muerte de Dios», el cuestionamiento del valor objetivo de las normas trascendentes que moderan el comportamiento del hombre, el llamado *permisivismo* como tipificación del tono moral de la sociedad contemporánea, por citar algunos síntomas, son bien indicativos de la relación entre conducta humana y valoración moral hoy.

A lo más que llegan algunos es a aceptar el *mal* como una realidad enigmática, más que como *pecado*<sup>64</sup>. No se dan cuenta —o sí se dan— de que es una grave alteración sustitutiva de la noción de pecado, en el que está empeñada la libertad, por una vaga noción de mal, que vendría a ser la expresión de un destino fatal e irremediable.

El cuadro que describe el documento de trabajo (*Instrumentum laboris*), que servirá para vertebrar los debates del próximo Sínodo de Obispos, es realmente sobrecogedor. Habla de tensiones y divisiones en los círculos individual, familiar, nacional, internacional, y en la propia Iglesia de Dios. El juicio general que emite es éste:

64. «Hodie facilius malum ut realitas aenigmatica a quibusdam admittitur, quam ut peccatum» (SÍNODO DE LOS OBISPOS, *De reconciliatione et Paenitentia in missione Ecclesiae*, Instrumentum laboris, Políglota Vaticana, 21-1-1983, p. 11). En adelante citaremos: *Instrumentum laboris*.

la situación del mundo es grave en tales proporciones que con dificultad se admitiría la doctrina revelada de que Dios ha creado todo con sabiduría, y que todas sus obras son buenas y manifestación permanente de su amor. Para decirlo en una frase, el mundo hoy es «un semillero de guerras, de violencia y de terror», con luchas y divisiones concéntricas que se van ensanchando cada vez más<sup>65</sup>.

En el ámbito familiar señala tensión entre los cónyuges y la tensión generacional entre padres e hijos, amenazando con destruir la firmeza tradicional del baluarte del hogar, que es donde se ha forjado la grandeza de los pueblos.

En el ámbito nacional se manifiestan las tensiones por la distancia cada vez más pronunciada entre pobres y ricos, la lucha de clases, los forcejeos políticos, el comercio de jóvenes —hombres y mujeres— que entran en el mercado de la prostitución.

Los bloques internacionales —oriente y occidente, norte y sur— están enfrentados con una tensión irreductible debido a la crisis de energía, al egoísmo y amoralidad en la política internacional, a los ideologías materialistas, carrera armamentística y, más que nada, a la falta de consideración y respeto a la verdadera dignidad del hombre. Sin una antropología profunda, los derechos humanos no pasan de ser palabras vacías, aunque se proclamen a los cuatro vientos.

Al seno de la propia Iglesia Católica ha llegado el fenómeno, y también aquí se registran tensiones y divisiones en la doctrina, en la disciplina, en la liturgia y en la pastoral.

Sin embargo la verdadera raíz de este cataclismo general está en el hombre, en la tensión entre su libertad y su deber creatural; en definitiva la raíz última está en el pecado, el mal que el hombre libremente admite ante Dios y contra Dios. Porque a pesar de las influencias que experimenta por parte del ambiente, el hombre sigue siendo libre, con plena capacidad de decisión personal que le otorga esta singular prerrogativa de su libre albedrío. En consecuencia no puede declinar su responsabilidad, trasladándola a las estructuras sociales o al mal llamado «pecado social». La injusta

---

65. «Mundum, prout hodie sese praebeet conspicienti, difficile forsan apparet accipere Revelationis hanc doctrinam: Deum universa creasse sapienter (cfr. Sap 9,1ss), omnia Eius opera esse bona et perpetuum Eius Amoris signum (cfr. Gen 1,31)... Mundus cotidie ostenditur esse seminarium quoddam bellorum, quae ubique flagrant, necnon diversarum violentiarum et terroris» (*Instrumentum laboris*, núm. 6).

estructura social o el «pecado social» no son otra cosa que el resultado de los pecados personales<sup>66</sup>.

Es muy grave que el hombre de nuestro tiempo intente realizar esta operación de trasvase de responsabilidad, rechazando su culpa personal para poner como razón del mal la estructura de la sociedad en lugar del pecado. Así se origina el engaño de una reducción alarmante del sentido de pecado individual, mientras crece el sentido de pecado referido a las estructuras o «pecado social»<sup>67</sup>.

En este proceso han influido las opiniones de algunos autores que, en base a la denominada «opción fundamental», tal y como ellos la exponen, han sacado la conclusión de que prácticamente es inviable el pecado mortal como ofensa grave a Dios y merecedora de castigo eterno<sup>68</sup>.

De la opción fundamental se ha hecho eco la Declaración *Persona humana*<sup>69</sup>, que acepta lo que tiene de bueno y corrige la falsa interpretación a que la han conducido estos autores. Philip Delhaye comenta sobre la opción fundamental que en ella se contiene la verdad esencial de que «el cristiano accede a la verdadera moralidad cuando acepta a Dios como compañero de su amor en la alianza del Nuevo Testamento». La falsa interpretación de algunos está en pensar que, si se ha aceptado a Cristo por la fe, ya no importan las obras —lo de Lutero—, o que, cuando se le ama, uno puede permitirse ya todo, igual que en el quietismo de Molinos<sup>70</sup>.

66. «Hoc habet e contra rei veritas, iniustam societatis structuram esse effectum personalium peccatorum» (*Instrumentum laboris*, 8).

67. «Homo vero peccator propriam culpam cum velit reicere victus timore, patietur hanc tentationem, ut ipsum peccatum neget; et loco peccati adducet ad explicanda mala structuram humanae consortionis. Hinc animadvertitur magis magisque in dies deminutio sensus peccati individualis, dum simul animadvertitur incrementum, praesertim aliquibus in partibus, sensus peccati ad structuras relati vel peccati socialis» (*Ibid.*).

68. Como muestra de estas opiniones cabe señalar las de Häring: que no se identifican necesariamente pecado mortal y pecado grave, pudiendo no ser pecado mortal una infracción aislada en materia grave; que la violación del sexto mandamiento no sería pecado mortal *ex toto genere suo*; que los niños de 7-8 años y los preadolescentes no son capaces de pecados mortales; que la Iglesia no tiene capacidad para obligar bajo pena de pecado a la asistencia a Misa en los días de precepto, y, por tanto, omitir la Misa los domingos no sería pecado mortal, según este autor. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Vecchi errori della nuova morale*, en *Studi Cattolici* 25 (1981) n.º 240, pp. 86-90.

69. Cfr. supra n. 50. Podría definirse la opción fundamental como la decisión firme de la voluntad libre en busca de su objeto. Si el objeto es el *bien* (Dios), tenemos una opción fundamental *buen*a; si no es el bien, tenemos una opción fundamental *mal*a (el pecado).

70. Cfr. Ph. DELHAYE, *L'option fondamentale en morale*, en *Studia Moralia* 14 (1976) 48.

Con tal interpretación resultaría que, si yo tengo orientada mi vida hacia Dios con opción fundamental *buena*, que engloba por entero mi existencia, no debo preocuparme ya de los actos marginales a esta decisión fundamental de mi libertad. Aun con el riesgo de simplificación excesiva en favor de la claridad, valga como ejemplo el que una falta corriente de pureza o no ir a Misa el domingo o no ayunar cuando lo manda la Iglesia, etc., no sería pecado; son acciones que caen bajo la influencia de la opción fundamental, y no pueden cambiarla aunque puedan debilitarla; provienen del hábito y son una sorpresa más que una firme resolución.

Si los fieles de Cartago hubieran conocido en el siglo III estas teorías, no habrían arrojado más riesgos que conseguirse el billete salvador del imperio (los *libellatici*), para garantizar su inmunidad frente a los tormentos del martirio que les infligía la persecución de Diocleciano. Por supuesto que, sobre los catálogos de pecados del Nuevo Testamento, la doctrina tradicional de la Iglesia enseña otra cosa. Entender así la opción fundamental sólo cabe si sostenemos, como Lutero, que no tenemos libertad —y entonces tampoco hay pecado—, o que la nuestra es tan perfecta como la de los ángeles que deciden de un solo golpe de elección libérrima e irrevocable, en cuyo caso la opción fundamental no puede ser más que una. Ambas posiciones, sin embargo, son tan irreales como ingenuas.

El valor de estas teorías se puede deducir por las consecuencias verdaderamente absurdas a las que llegaríamos. Si los adolescentes no obran con plena libertad y por tanto no cometen pecado mortal; si un acto aislado no cambia la opción fundamental y no es pecado mortal; si no todo pecado grave por su materia, aun realizado con libertad normal, debe considerarse mortal, a no ser que implique cambio de opción fundamental; si en la práctica no existen pecados mortales por debilidad<sup>71</sup>, el pecado mortal de hecho no existe más que en casos rarísimos, lo que equivaldría a decir que no existe. Y todo se ha efectuado por una operación muy simple: no es que el hombre no peque porque no peca, sino que —pecando— deja de pecar porque, a las acciones pecaminosas que realiza, se ha sustraído el nombre de pecado. Dicho de otro modo: los pecados siguen existiendo, pero ya no se llaman pecados.

Acertadamente la Sagrada Congregación para la Doctrina de la

71. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Vecchi errori...*, o.c., p. 91.

Fe advierte contra la ilusión de creer que la opción fundamental se basta a sí misma, pudiendo no prestar atención a los actos «peri-féricos»<sup>72</sup>.

#### IV. *Síntesis de la enseñanza sobre el pecado*

En resumen, la doctrina católica profesa la existencia del pecado, que tiene origen en la voluntad defectible del hombre libre: «Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios»<sup>73</sup>. O, como se dice en el Credo del Pueblo de Dios, «creemos que en Adán todos pecaron»<sup>74</sup>.

Este es el pecado *original* cometido al desobedecer los primeros padres a Dios en el paraíso terrenal. Así perdieron la gracia santificante y demás dones que habían recibido gratuitamente en el momento de su creación. Los descendientes recibimos por generación las consecuencias y el pecado, que en nosotros se llama pecado *original* *originado*.

Por desgracia el pecado no acabó ahí. Esta primera *acta de pecado* que escribió el hombre al comienzo de la historia, viene firmada por todos y cada uno de sus descendientes, que se llaman y son realmente pecadores, con personales y propios pecados cometidos siempre que se apartan de Dios quebrantando sus mandamientos. Cada acto libre que va contra el ordenamiento divino, es un pecado.

Si se trata de materia *grave*, el pecado se dice *mortal*, dado que mata la vida sobrenatural del alma otorgada por el bautismo (otras veces se llama *grave*, conforme a la materia que viola); será *leve* si lo es la materia del pecado o, aun siendo materia grave, no hubo pleno consentimiento o advertencia plena.

Las acciones pecaminosas son *actos* de pecado (pecado actual), que dejan sobre el alma un residuo de culpa y de pena (pecado habi-

72. En el comentario a la opción fundamental y sobre el número 10 de la Declaración *Persona humana*, Delhaye señala que la Sagrada Congregación «met en garde contre l'illusion de croire que cette option se suffit à elle-même et que l'on peut dès lors négliger les autres actes 'peripheriques'» (Ph. DELHAYE, *o.c.*, p. 48).

73. CONC. VATIC. II, Const. past. *Gaudium et spes*, núm. 13. Del Magisterio precedente, cfr. CONC. CARTH. en Dz 223/102; CONC. ÁRAUS. en Dz 174 s/371 s; CONC. TRID. ses. 5, Decr. *de peccato originali*, en Dz 787 ss/1510 ss.

74. PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios* (30-VI-1968).

tual), en tanto no se borre esa situación de pecado por el arrepentimiento y la gracia de Dios, que sana y purifica el corazón haciendo al hombre criatura nueva.

A pesar de que cuando pensamos en el pecado tenemos en la mente las acciones malas realizadas (pecado de *comisión*), no podemos dejar de recordar los pecados de *omisión*, que consisten en dejar de hacer lo que tenemos que hacer. Hay gente que se excusa con facilidad: yo no hago mal a nadie si no rezo, si no voy a misa, si no me confieso, etc., pero el Evangelio es tajante. Jesucristo condena los pecados de omisión: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento... y no te asistimos?... En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo. E irán al suplicio eterno» (Mt 25,44-46; cfr. 21,28-31).

Porque el pecado mortal es apartamiento de Dios, merece pena eterna en el *infierno*, si muere el pecador sin arrepentirse; porque es preferencia de una criatura, merece pena temporal hasta que se purifique el alma de tal apegamiento a las cosas que no son Dios. Cuando estos castigos reparadores no se cumplen en esta vida, el *Purgatorio* es otro lugar de expiación, si bien temporal, y en esto difiere de la pena eterna del infierno. Al perdonarse el pecado mortal, se perdona juntamente la pena eterna.

A la hora de la sinceridad, y para conseguir una verdadera purificación en el sacramento de la Penitencia, hay que tener presente la *distinción* de los pecados (se distinguen por el *objeto* —no es igual robar que blasfemar—, por el *fin* y las *circunstancias*), así como el *número*, intentando conocer la raíz de los pecados (malicia, pasión, tentación) para aplicar los remedios de la misericordia de Dios: la confesión sacramental.

Enseña el Catecismo Romano que «tenemos que acudir a la misericordia de Dios... a la mediación y al auxilio de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, sin la que nadie jamás ha conseguido el perdón de los pecados, de donde mana como de una fuente toda virtud y causa de satisfacer. Porque aquel precio que pagó en la Cruz Cristo nuestro Señor, y se nos comunica por medio de los sacramentos, recibidos de hecho o con la voluntad y el deseo, es de tanto valor que nos alcanza y realiza lo que suplicamos en esta petición, que es perdonarnos nuestros pecados... En esta petición no sólo rogamos por los pecados leves y muy fáciles de alcanzarse su perdón, sino también por los pecados graves y mortales; cuya petición no tendría eficacia respecto a los pecados graves, si no se junta a esto el sacramento



de la Penitencia, recibido, como ya se ha dicho, realmente, o, por lo menos, con el deseo»<sup>75</sup>.

## V. *La misericordia de Dios*

Afortunadamente la historia humana no es sólo crónica de pecado. Existe otra historia paralela: la de la misericordia; una historia inmensa porque cuenta los hechos de la infinita misericordia de Dios. Historia, por tanto, más extensa y más profunda que el pecado, de modo que al pecado le pondrán freno no sólo el remordimiento de la conciencia y la justicia de Dios, sino, sobre todo, la misericordia. En definitiva, la Misericordia es el amor de Dios, y el amor de Dios es «más fuerte que el pecado»<sup>76</sup>.

En palabras del Apóstol Santiago, «la misericordia es más que el juicio» (Jac 2,13). ¿Significa que en Dios no hay una verdad, un orden, una justicia, y que el pecado queda impune (cfr. Dt 24,16; 2 Reg 14,6; Ps 89,31-33; Jer 31,29 s.; Ez 18,20), o que el impío se reirá de Dios? (cfr. Gal 6,7). De ningún modo; significa que, tallándose todas las obras de Dios con justicia y misericordia, la misericordia es plenitud de la justicia<sup>77</sup>. Por eso, cuando Dios obra con misericordia, no obra *contra* la justicia sino *por encima* de la justicia<sup>78</sup>.

Esa conjunción entre justicia y misericordia la vemos celebrada por San Buenaventura al comentar la tercera palabra de Jesús en la Cruz (cfr. Io 19,26-27): «¡Qué espléndido te mostraste en el día de tus bodas, Rey y Esposo, buen Jesús! ¡Con qué liberalidad regalaste cuanto poseías! A los que te crucificaban, tu oración afectuosa; al ladrón, el paraíso; a la Madre, el hijo; al hijo, la Madre; a los muertos, la vida; a las manos del Padre, tu alma. Ofreciste a todo el mundo señales de tu poder; para redimir al esclavo, no ya unas gotas, mas toda la sangre derramaste por multitud de heridas, anchas, profundas. Al discípulo alevoso, al traidor diste el pago de su cri-

75. CATECISMO ROMANO DE S. Pío V, part. 4, cap. 14, núm. 13-14 (exposición de la quinta petición del Padrenuestro).

76. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia* (30-I-1980), núm. 8.

77. «Patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 21 a 3 ad 2).

78. «Dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando» (*Ibid.*).

men, y entregaste a la tierra por breve tiempo tu cuerpo incorruptible»<sup>79</sup>.

En su origen, o como analogado principal, la misericordia corresponde a Dios, que es la fuente de todo el bien que otorga a sus criaturas. El efecto de la misericordia es «remediar la miseria de otro como si fuera la de uno mismo», pero la miseria únicamente se corrige mediante la irrupción del bien de que está privado el ser en el que anida la miseria<sup>80</sup>. Y así, el pecado se perdona infundiendo la gracia.

En consecuencia, la misericordia se reduce al Amor de Dios volcándose sobre la miseria de la criatura para socorrerla, aunque ese amor se coloree para nosotros como atributo de distinta denominación, conforme al *modo* como irrumpe en la criatura el don de Dios (bondad, justicia, liberalidad, misericordia).

## 1. La misericordia en la Sagrada Escritura

### a) Antiguo Testamento

Desde el principio de la humanidad viene Dios socorriendo a los hombres en sus miserias, que brotaron como secuela del pecado original, y toda la Revelación es un retablo de cuadros de misericordia: con los primeros padres (cfr. Gen 3,14-15); con Noé (cfr. Gen 6,5-8); con Abrahán (cfr. Gen cap. 17 ss.); con David (2 Sam 12,13). Dios mismo se proclama misericordioso al promulgar solemnemente el Decálogo en el Sinaí (cfr. Ex 20,6; 34,6).

En los salmos, que son el eucologio del pueblo elegido, quedará para siempre el testimonio de la conciencia de Israel, que se sabe y se siente protegido por una grande y eterna misericordia (Ps 107, 5; 137,8), que llena la tierra (Ps 32,5; 118,64) y llega hasta los cielos

79. «O quam munificus factus es in nuptiis tuis, rex et sponse, bone Iesu; quam large omnia, quae habuisti, tradidisti! Ecce, ipsis crucifixoribus tuis orationis affectum, latroni paradisum, Matri filium, filio Matrem, mortuis vitam, manibus Patris animam tuam, toti mundo signa tuae potentiae obtulisti, pro redimendo servo non ex parte, sed totum sanguinem ex multis et largis foraminibus effudisti, traditori tuo seu proditori reatus sui poenam, terrae corpus non corrumpendum ad tempus tradidisti!» (S. BUENAVENTURA, *De viti mystica*, 9,2, en *Obras de S. Buenaventura*, II, Madrid 1946, p. 698).

80. «Misericordia est Deo maxime attribuenda: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens *miserum cor*: quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem: prima autem origo bonitatis Deus est» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 21 a 3 c).

(Ps 107,5; 102,11). Esta misericordia se invoca: *miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam* (Ps 50,3; cfr. Ps 55,2; 56-2; 58,11.17-18; 60,8; 68,14.17; 78,8-9; 85,3.5.13.15; 101,14; 108,21; 118,77.88.149.156; 122,2-3), o se celebra con agradecimiento: *quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia eius* (Ps 117,1-4.29; 135, 1 ss.; según el texto hebreo, la letanía de Eccli 51,17, inspirada en esos salmos; además, Ps 22,6; 24,10; 25,3; 31,10; 32,22; 35,8; 39,12; 61,13; 62,4; 77,38; 88,2-3.15.25.29; 100,1; 102,11.17; 105,1.45; 110,4; 111,4; 131,1; 114,5; 129,7; 137,2.8; 144,8-9.17).

Y «en la predicación de los profetas la misericordia significa una potencia especial del amor, que prevalece sobre el pecado y la infidelidad del pueblo elegido»<sup>81</sup>, observa Juan Pablo II, como queriendo subrayar el volumen y la trascendencia que el mensaje de la misericordia supone en los portavoces históricos del designio de Dios con Israel.

De todo ello resulta que «la misericordia es el atributo divino que más de relieve se pone en el Antiguo Testamento»<sup>82</sup>. Hay quien estima que la revelación misma del pecado es subsidiaria o teleológica: para que resplandezca más y más la misericordia divina, que sería el verdadero propósito de Dios al manifestarse a los hombres. Aquel dicho de San Pablo: *Conclusit Scriptura omnia sub peccato* (Gal 3,22), habría que entenderlo a la luz del inciso final que lo completa: *ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus*. O, si se prefiere, por ser más explícito, a la luz de este otro texto de la Carta a los Romanos: *Conclusit enim Deus omnes in incredulitatem, ut omnium misereatur* (Rom 11,32, Neovulgata).

El término más utilizado en la Sagrada Escritura para expresar el concepto de misericordia es *héséd* (245 veces), que la versión de los Setenta traduce en griego por *ἔλεος*, y la Vulgata por *misericordia*. Como el pueblo judío era de dura cerviz (cfr. Ex 32,9; Dt 9,13) y respondía a las muestras de benevolencia divina con su acostumbrada infidelidad, la Sagrada Escritura muestra esta *benevolencia divina* (*héséd*) reforzada con la *firmeza* (*émeth*), queriendo manifestar la *constante fidelidad* de Yahvé a sus promesas y alianzas, a pesar de los pecados y falta de correspondencia de su pueblo. Entonces se forma el binomio *héséd-we-émeth*, que la Vulgata traduce por *mise-*

81. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, núm. 4.

82. E. NACAR-A. COLUNGA, *Sagrada Biblia*, ed. 6, Madrid 1955, nota a Salmo 136 (V. 135).

*ricordia et veritas*, y el Salterio de Pío XII por *gratia et fidelitas*, que refleja más exactamente su significado hebreo original (cfr. Ps 24,10; 39,12; 60,8; 84,11; 88,15.25).

Junto a estos vocablos, que capitalizan terminológicamente la expresión de la misericordia, encontramos la familia de derivados del verbo hebreo *hânan* (de la raíz *h n n*, tener piedad), tales como *hannâh*, *hannôt*, *tehinnâh*, etc.; *rahamîm* (de la raíz *r h m*, con la significación de *entrañas*), al que correspondería el griego *οἰκτιρμός*. De este modo se amplía con nuevos matices la idea nuclear de misericordia como sentimiento que inclina a mostrar afecto y ayuda al que lo necesita, física o moralmente, abarcando los significados de amor, compasión, ternura, perdón, justicia, fidelidad, etc. (cfr. Ex 19,4; Dt 32,11; Ps 24,6; 39,12; 88,2.50; 106,1.21.43; 1 Esdr 9,9; Dan 2,18).

En el Nuevo Testamento los armónicos que acompañan a la *misericordia* son la *gracia* y la *paz*, con el fin de destacar los bienes que nos trae la salvación de Jesucristo cfr. Eph 2,4 ss.; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; 2 Io 3; Gal 6,16).

Sea lo que fuere, parece claro que la revelación de la misericordia es un propósito preferente de la historia de la salvación, dentro de la cual podemos entrever, como motivo objetivo, las muchas miserias de los hombres; pero con otra razón misteriosa, no menos importante: preparar la revelación de la misericordia en Jesucristo<sup>83</sup>.

«En Cristo y por Cristo, enseña Juan Pablo II, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió 'misericordia'. Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición vétero-testamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, *él mismo la encarna y la personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia*»<sup>84</sup>.

#### b) La misericordia de Cristo

En efecto, ese *iter* que Yahvé elige para revelarse preferente-

83. En lo relativo al vocabulario, consultar la nota 52 de la encíclica *Dives in misericordia*, que es un precioso comentario del uso terminológico del Antiguo Testamento para expresar la misericordia de Yahvé con su pueblo. Además, *misericorde*, en *Dictionnaire de la Bible*; *misericordia*, en GER; *misericordia*, en *Diccionario de la Biblia*, de J. Bauer; etc. Cfr. nota 10 supra. Para estudiar el significado de *héséd*, cfr. Nelson Gluck, *Das Wort Hesed* (BZAW 47, 1927).

84. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, núm. 2.

mente como misericordia: «Clemente y misericordioso es Yahvé... su misericordia está en todas sus criaturas» (Ps 144,8-9), alcanzará el máximo grado de expresión en la Encarnación del Hijo de Dios: en la enseñanza y en la obra de Jesucristo.

San Agustín ha visto esa razón de misericordia en la Encarnación del Verbo: que si a Dios no le faltaban posibilidades, puesto que todo está en sus manos, sin embargo, no hubo modo más conveniente de curar nuestra miseria<sup>85</sup>.

Para Santo Tomás nuestra miseria es el pecado, y por el pecado (*in remedium peccati*) el Verbo se hizo hombre. Estas dos cosas —pecado y misericordia— tiene en cuenta para formular una objeción contra la necesidad de la Encarnación: reparar la naturaleza humana dañada por el pecado sólo requiere satisfacer a Dios por ese pecado. Y puesto que Dios es más propenso a tener misericordia que a castigar, igual que imputa al hombre el acto del pecado le puede imputar el contrario, y entonces no es necesaria la Encarnación<sup>86</sup>.

La respuesta es modelo de claridad profunda en la argumentación teológica y, en síntesis, dice esto: en el caso de buscar una satisfacción imperfectamente suficiente, y dado que Dios la acepte, bastaría lo que puede ofrecer un puro hombre; para una satisfacción suficiente y condigna, no, porque toda la naturaleza humana estaba corrompida por el pecado y porque éste tiene una cierta infinitud que le proyecta la infinita majestad ofendida<sup>87</sup>.

Con toda razón, pues, Tomás de Aquino calificará el misterio de la Encarnación con la expresión magnífica de *adventus misericordiae*<sup>88</sup>, título que tiene pleno sentido cuando se tiene la convicción de que «el tiempo de la Encarnación es principalmente tiempo de

85. «Sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse» (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 13,10,13 PL 42,1024).

86. Cfr. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 1 a 2 obj. 2.

87. «Satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. Uno modo, perfecte: quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem commissae culpa. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit: quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurimum, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensae est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisficientis haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte: scilicet secundum acceptionem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 1 a 2 ad 2).

88. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 1 a 6 ad 3.

misericordia»<sup>89</sup>, a causa de «la misericordia mostrada al género humano por la Encarnación de Cristo»<sup>90</sup>.

Bien lo ha entendido la piedad cristiana más genuina, que aplica a Jesucristo en su Humanidad Santísima el honroso título de «Corazón Misericordioso» (*Cor Iesu misericors*), igual que San Pablo llama a Dios «Padre de misericordias» (2 Cor 1,3). Se corresponde con el rasgo que atestiguan los evangelios, diciendo que a Cristo se le conmovían las entrañas de misericordia ante las miserias de sus contemporáneos (cfr. Mt 9,36; 14,14; Mc 6,34; 8,2; Lc 7,13); por esto quiso «asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo. Porque en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los tentados» (Hebr 2,17-18). La idea se repite en la misma Carta a los Hebreos: «No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado» (Hebr 4,15).

Nada tiene de extraño que Jesús haga de la misericordia «uno de los temas principales de su predicación»<sup>91</sup>. Es el primer capítulo de la obra misericordiosa del Señor: Jesús predica la misericordia. En el sermón de la Montaña, el programa de las bienaventuranzas la incluye como condición para alcanzar el Reino de Dios: «Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt 5,7). Y a propósito de la vocación de Mateo, cuando murmuran los fariseos porque se junta con publicanos y pecadores, se defiende diciendo: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. Id y aprended qué significa: 'Prefiero la misericordia al sacrificio'. Porque no he venido yo a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mt 9,12-13).

San Lucas ha percibido ese toque especial de la misericordia que brota de los labios y del corazón de Jesucristo. Desde el comienzo de su Evangelio recoge el himno agradecido de María, que canta la misericordia de Dios: porque «su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen... y acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia» (Lc 1,50.54). En el evangelio de San Lucas asimismo, el sacerdote Zacarías, padre del Precursor, bendice a Dios que, con el nacimiento de su hijo, manifiesta que «ha visitado y redimido a su pueblo... para hacer misericordia con nues-

89. «Tempus incarnationis est maxime tempus misericordiae» (*Ibid.* obj. 1).

90. *Ibid.*, ad 1.

91. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, núm. 3.

tros padres y acordarse de su santa alianza..., para dar la ciencia de la salud a su pueblo, con la remisión de sus pecados, por las entrañas de misericordia de nuestro Dios» (Lc 1,68.72.77-78).

Entre las referencias a la misericordia reclaman mención aparte las parábolas del buen samaritano (Lc 10,30-37), de la oveja perdida (Lc 15,3-7), y del hijo pródigo (Lc 15,11-31), que constituyen el más delicado y vivo poema de los sentimientos de Dios con el hombre necesitado de misericordia. Podríamos resumir este «evangelio de la misericordia» con esta recomendación del mismo Lucas: «sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

Jesús predica la misericordia también *con obras*. Las lecciones del maestro son siempre lecciones teóricas y prácticas en perfecta simbiosis. Hace y enseña, enseña y hace (cfr. Act 1,1). Cada milagro, cada diálogo, cada perdón, cada mirada, cada misericordia, es el Corazón de Cristo que se vuelca entrañablemente sobre el sufrimiento o la miseria o la necesidad de la persona a la que ayuda y socorre (cfr. Mt 9,2-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; Lc 4,18-21; 7,11-16.36-50; 8,40-56; 9,10-17; Io 2,1-11; 3,1-17; 4,5-42; 5,1-14; 8,3-11; 9,1-38; 11,33-44).

## 2. La misericordia en la Cruz

La historia del pecado y la historia de la misericordia se entrecruzan en el horizonte del Calvario, donde se recorta la silueta de un Dios-Hombre cosido al madero. Ahí se nos da a conocer la dimensión real del pecado: «conocer a Jesucristo crucificado es conocer el horror de Dios acerca del pecado»<sup>92</sup>; y asimismo la dimensión exacta de la misericordia, ya que la Cruz es «la revelación radical de la misericordia»<sup>93</sup>. La Cruz es la cátedra de misericordia más honda y sublime.

Al pronto pareció que iba a vencer el pecado: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53), pero era sólo un plazo de magnificencia para que la victoria de Jesús quedara patente a todos. También a primera vista era imposible la misericordia en el Crucificado —era El quien la necesitaba—, y las palabras tremendas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46),

92. «To know Iesus crucified is to know God's horror of sin» (Pío XII, *Radiomensaje* en la clausura del Congreso Catequístico Nacional de los Estados Unidos, celebrado en Boston (sábado 26-X-1946), en *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 8, Poliglota Vaticana 1955 p. 287).

93. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, núm. 8.

producen la impresión de que el Hijo de Dios hace una transferencia testamentaria de la misericordia en las manos de su Padre.

Sin embargo no faltó la misericordia del Padre con el Hijo: se le otorgaba misericordia con la presencia de su Madre, en la resurrección gloriosa que le exaltaría sobre todo nombre (cfr. Phil 2,8-11), y en el patrimonio de gracia redentora que ganaba, posibilitando la salvación de todos los hombres. Al decir de Santo Tomás, «Cristo con su pasión no sólo libró al hombre del pecado, sino que le ganó la gracia de la justificación y la gloria de la bienaventuranza»<sup>94</sup>. Así, desde que el Redentor colgó de los clavos de la Cruz sus manos, cualquiera puede acercarse «confiadamente al trono de la gracia a fin de recibir misericordia y hallar gracia para el oportuno auxilio» (Hebr 4,16).

Tampoco renunció su misión de misericordia en favor de los hombres sino que, tan firme como al entrar en el mundo, dice: «No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: heme aquí que vengo —en el volumen del Libro está escrito de mí— para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Hebr 10,5-7).

La razón de todo está en que ha llegado la hora de pagar con justicia por el pecado, y el rigor del castigo parece excluir la clemencia divina<sup>95</sup>. Monseñor Escrivá de Balaguer, Fundador de esta Universidad, comenta: «La entrega generosa de Cristo se enfrenta con el pecado, esa realidad dura de aceptar, pero innegable: el *mysterium iniquitatis*, la inexplicable maldad de la criatura que se alza, por soberbia, contra Dios. La historia es tan antigua como la Humanidad. Recordemos la caída de nuestros primeros padres; luego, toda esa cadena de depravaciones que jalonan el andar de los hombres, y finalmente, nuestras personales rebeldías... Pero *Dios es Amor*. El abismo de malicia, que el pecado lleva consigo, ha sido salvado por una Caridad infinita. Dios no abandona a los hombres... y, como resultado de esa decisión eterna, el Hijo Unigénito de Dios Padre asume nuestra condición humana, carga sobre sí nuestras miserias y nuestros dolores, para acabar cosido con clavos a un madero»<sup>96</sup>.

Si el acto sacerdotal supremo es la expiación del Calvario, que explica la venida de Jesucristo al mundo, su posición en la Cruz es

94. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 46 a 3 c (tertio).

95. «In quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 21 a 4 ad 1).

96. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*. Homilías, ed. 8, Madrid 1974, pp. 206-207, núm. 95.



mediadora o pontifical, es decir, bifronte: puesto entre el cielo y la tierra, entre la justicia rigurosa y la misericordia clemente, entre el Padre a quien obedecía y glorificaba y los hombres a los que amaba hasta salvarlos con el precio de su sangre. El punto de soldadura era la voluntad del Padre y nuestra necesidad. Una y otra pedían la Cruz, y su fidelidad le llevó a la muerte.

Por eso la Cruz es un misterio de amor, más que de sufrimiento, siendo real el dolor y —misteriosamente— también el desamparo (cfr. Mt 26,39; Hebr 5,7-9). De ahí que para entenderlo en alguna medida sea necesario recordar la cadencia sempiterna de las palabras de San Juan: *Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum Unigenitum daret* (Io 3,16).

Se trata de una *satisfacción vicaria*, que el amor decide. Porque no era El quien tenía que morir, sino nosotros. La liturgia pascual celebra que Cristo «ha pagado por nosotros al eterno Padre la deuda de Adán y, derramando su sangre, canceló el recibo del antiguo pecado... ¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!»<sup>97</sup>, sustituyendo a los culpables, en cuyo lugar se pone (cfr. 2 Cor 5,21; Gal 2,20).

Nosotros, hundidos como estábamos por el pecado, no podíamos, no sabíamos. Tenía que mediar la gracia de Dios, que sabe, puede y quiso redimir al hombre del pecado, restituyéndole la Vida que le hace hijo y heredero de su Reino (cfr. Rom 8,17).

San Juan Damasceno imaginó una junta de atributos divinos: la bondad, la sabiduría, la justicia, la omnipotencia<sup>98</sup>, que resuelven a una la Encarnación del Verbo para una Redención conveniente. Y como el pecado es deuda (cfr. Mt 6,12), la Cruz del Salvador infinitamente meritoria satisface por los hombres en un sacrificio perfecto de amor y obediencia<sup>99</sup>, consiguiendo liberar a los esclavos del pecado<sup>100</sup>.

Verdaderamente, «la Redención comporta la revelación de la misericordia en su plenitud»<sup>101</sup>.

### 3. La misericordia en el sacramento de la Penitencia

De la Cruz viene la gracia a los hombres a través de los sacramen-

97. MISAL DEL VATICANO II, *Pregón pascual*.

98. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.*, 1 PG 94,984.

99. «Christus passus est ex caritate et obedientia» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 47 a 2 ad 3).

100. Cfr. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 48.

101. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, núm. 7.

tos, que son los canales instituidos por Jesucristo para comunicarnos la gracia. En consecuencia, no es suficiente que Cristo haya operado la redención de una vez para siempre en la Cruz (Redención objetiva), sino que cada hombre redimido necesita apropiarse de la gracia salvadora (Redención subjetiva). ¿Cómo?

Lo primero es provocar la conversión (*metanoëin*), sabiendo que el cambio profundo de la interioridad humana es fruto de la misericordia, de la gracia de Dios. Si el pecado es apartarse de Dios haciendo elección por las criaturas, para que sea perdonado es necesario desandar el camino del mal. El pecador debe volver a Dios libremente, que es lo que significa el término *conversión*, pudiendo definirse como un alejarse de las cosas volviendo a Dios (*aversio a creaturis et conversio ad Deum*). Poner otra vez a Dios en su sitio es reparar el desorden introducido por el pecado, si se hace bajo el impulso de la gracia y de la libertad<sup>102</sup>.

Con todo, no se puede olvidar que la gracia es sobrenatural y su consecución sólo es posible utilizando medios proporcionados. Estos son, por ley ordinaria y perfectamente diferenciados, el bautismo y la Penitencia. La Eucaristía es el sacramento de los sacramentos, pero no actúa específicamente como sacramento de perdón; antes bien, reclama la pureza interior del que se acerca a recibir el Cuerpo de Cristo (cfr. 1 Cor 11,27).

El bautismo es principio de vida sacramental y de la gracia, porque perdona el pecado original y los pecados personales que hubiera cometido el hombre antes de ser regenerado e incorporado a Cristo en su Iglesia. Conforme a la enseñanza del Concilio de Trento, que constante en agradecer la gracia recibida, no hubiera sido necesario instituir otro sacramento distinto para el perdón de los pecados. Pero Dios, rico en misericordia, procuró remedio de vida para aquellos que se entregan a la servidumbre del pecado y del demonio, instituyendo el sacramento de la Penitencia, por el que se aplica la Redención de Jesucristo a los que caen después de recibir el bautismo<sup>103</sup>.

Por tanto, una vez recibido válidamente este sacramento, que es irreiterable, no cabe otro recurso contra el pecado que el sacramento de la Penitencia. Y todo hombre que se ha manchado con un pecado mortal, si quiere recuperar la gracia, necesita —ahora y siempre— de

102. Cfr. J. SANCHO BIELSA, *Necesidad 'ex iure divino' de la confesión de los pecados en el sacramento de la Penitencia*, en *Sobre el sacramento de la Penitencia y las absoluciones colectivas*, Pamplona 1976, p. 78.

103. CONC. TRID., ses. 14, cap. 1, en Dz 894/1668.

la penitencia, debiendo aborrecer el pecado con el que ha ofendido a Dios.

En la Penitencia se muestra la gran misericordia de Dios porque a cambio de la sinceridad, el hijo pródigo se encuentra de nuevo en casa de su padre con vestido de fiesta y anillo, homenajeado con un festín de bienvenida (cfr. Lc 15,7.10.32). Se manifiesta porque allí actúa la fuerza de la pasión de Cristo, empeñado en la reconciliación del pecador colaborando con la gracia para la destrucción del pecado <sup>104</sup>. Se revela, en fin, por cuanto la institución del sacramento ha venido a facilitar el perdón de los pecados: «Débese enseñar en primer lugar, es la doctrina del Catecismo Romano, que la institución de la confesión nos fue sobremanera útil y muy necesaria. Pues aunque concedamos que por la contrición se perdonan los pecados, ¿quién no sabe que ésta debe ser tan grande, tan ardiente y eficaz, que la viveza del dolor pueda igualarse y compararse con la gravedad de los pecados? Y como muy pocos llegarían a este grado, resultaba también que poquísimos habrían de esperar por este medio el perdón de su pecado. Por cuya razón fue necesario que nuestro Dios clementísimo proveyese a la salud espiritual de todos por otro medio más fácil; lo cual, a la verdad, hizo de modo admirable al entregar a la Iglesia las llaves del Reino de los Cielos» <sup>105</sup>.

La misericordia de Dios es patente porque el hombre pone aquí lo que puede poner: su dolor sincero. Eso sí se lo exige Dios, pero tampoco le pide más. Y Dios pone lo que sólo El puede dar: su perdón misericordioso y abundante, el perdón de Dios. Y así se entiende también que siempre sea a través del sacramento de la Penitencia, apercibidos de que nos movemos en el plano de lo sobrenatural, de la fe, del misterio de la Cruz y del pecado, de instituciones divinas inviolables que los hombres no pueden cambiar.

## VI. *Pecado y gracia*

Para Santo Tomás, Dios dispensa con largueza a las criaturas más

104. «Absolute quidem necessarium est illud sine quo nullus salutem consequi potest: sicut gratia Christi, et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum poenitentiae: quod quidem necessarium non est omnibus, sed peccato subiacentibus... Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo. Quod quidem fieri non potest sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3 q 84 a 5 c).

105. CATECISMO ROMANO DE S. Pío V, part. II, cap. 5, núm. 36.

de lo que les corresponde <sup>106</sup>. Es el principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad <sup>107</sup>, y su medida es la magnificencia, sobre todo en lo referente a la santidad: *magnificus in sanctitate* (Ex 15,11; cfr. Ps 95,6), que es una obra mayor que la creación del mundo <sup>108</sup>.

Aquí parece estar la clave de que, si el amor *común* de Dios a sus criaturas hace que sea espléndido en darles el bien natural que les corresponde, lo sea mucho más su amor *especial* que hace que la criatura racional sea elevada por encima de la condición de su naturaleza para la participación del bien divino <sup>109</sup>. Esto es la *gracia*, fruto del amor especial de Dios como «don sobrenatural otorgado gratuitamente a la criatura intelectual, encaminándola hacia la vida eterna» <sup>110</sup>.

La gracia es el arma con que Dios persigue a sus hijos para llevarlos al cielo. Como les ha dado libertad y respeta sus dones, quiere que la consecución de este fin se lleve a cabo con plena garantía del ejercicio de la libertad. Pero apoya y ayuda a esa libertad débil de la criatura, queriendo que «todos los hombres se salven» (1 Tim 2,4). Cuando absurdamente nos apartamos de El por el pecado, que es el fracaso de la libertad desencajada, Dios pone en juego su omnipotencia con el recurso supremo del perdón y la misericordia <sup>111</sup>.

Es, pues, como un forcejeo del amor omnipotente y misericordioso de Dios frente a los despropósitos de una libertad embarrada en el egoísmo. Pero este juego dramático entre libertad y gracia tiene su ley. En los dos campos que lo enmarcan: el paso del pecado a la gracia o justificación, y en el desarrollo o crecimiento de esta vida sobrenatural en gracia (mérito sobrenatural).

Con la conciencia de que la gracia es lo más importante para

106. «Etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigit proportio rei» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 21 a 4 c).

107. «Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1 q 6 a 4 c).

108. «Maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 113 a 9 sed c). Cfr. S. AGUSTÍN, *In Ioan. evang.* 72,3 PL 35, 1823-1824.

109. «Differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis... secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturam bonum aeternum, quod est ipse» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1-2 q 110 a 1 c).

110. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, Turín 1950, p. 5.

111. «Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas» (MISAL DEL VATICANO II, *Colecta* domingo 26 per annum).

nosotros <sup>112</sup> —sólo de la gracia necesitamos, afirmaba San Bernardo <sup>113</sup>—, quería que, en este epílogo, quedasen claras tres cosas:

1. Que existe el pecado y existe la gracia de Dios, como dos realidades que comprometen definitivamente la existencia del hombre en esta vida y en la futura. El pecado es la obra del hombre libre que malentende su libertad; la gracia es la obra de Dios que persigue al hombre con su misericordia porque le ama, a pesar de que éste le abandona y desprecia con su pecado.

2. Que el pecado mortal —sea actual o habitual— es incompatible con la gracia de Dios, y no pueden coexistir en el mismo sujeto. Ni siquiera Dios podría hacer que un alma en pecado mortal sea agradable a Dios, contra lo que opinaron los nominales, Escoto y Suárez, que afirman ser posible al poder absoluto de Dios <sup>114</sup>. Incluso Lutero, al que se imputa una noción de justificación contradictoria, se dio cuenta de esta antítesis irreductible entre pecado y gracia. Y para resolver la aporía, afirmando la existencia del pecado —lo exageraba con su teoría de la corrupción total de la naturaleza—, negó la realidad objetiva de la gracia, entendiendo la santidad como un disimulo por fuera de los pecados del hombre por parte de Dios, que ya no los consideraba. Por tanto, o se vive en pecado o se vive en gracia de Dios.

3. La sabiduría, la bondad, la justicia, la misericordia, la omnipotencia divinas, han visto y decidido que la solución del pecado pasa por la Cruz, pasa por la Penitencia: por el sacramento de la Penitencia, tal y como lo instituyó Jesucristo. «A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (Io 20,23). Dicho de otra manera, el perdón de los pecados no se verifica sin la gracia santificante <sup>115</sup>, pero la gracia santificante no se alcanza sin el sacramento, *saltem in voto*, como enseña Trento <sup>116</sup>.

La confrontación entre el pecado y la gracia nos lleva, de una par-

112. «Absolute quidem necessarium est illud sine quo nullus salutem consequi potest: sicut gratia Christi» (SANTO TOMÁS, *Sum. Tb.*, 3 q 84 a 5 c). Cfr. supra nota 104.

113. «Et sola est gratia qua egemus... Nimirum sola est gratia, qua salvamur» (S. BERNARDO, serm. *In Nativitate B. V. Mariae* (De aquaeductu), 7 PL 183, 441).

114. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.*, p. 263.

115. «Remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest» (SANTO TOMÁS, *De veritate*, q 28 a 2 c).

116. Cfr. CONC. TRID., ses. 6, De iustificatione, cap. 14, en Dz 807-1543; ses. 14, cap. 4, en Dz 898/1677.

te, a reconocer la grandeza de Dios, la Majestad de Dios, el Amor de Dios; de otra, la miseria de la criatura, su pequeñez. A Dios, por tanto, le corresponde la gloria, mientras que nuestro estatuto es la humildad. Y para no quedarnos mudos, porque Dios nos ha creado para su gloria y el hombre la puede celebrar, digamos con aquel pueblo que cantaba y rezaba en letanías solemnes la misericordia de Dios, que es el punto donde confluyen el pecado y la gracia: «Cantaré eternamente las misericordias del Señor» (Ps 88,2), «porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Ps 135).